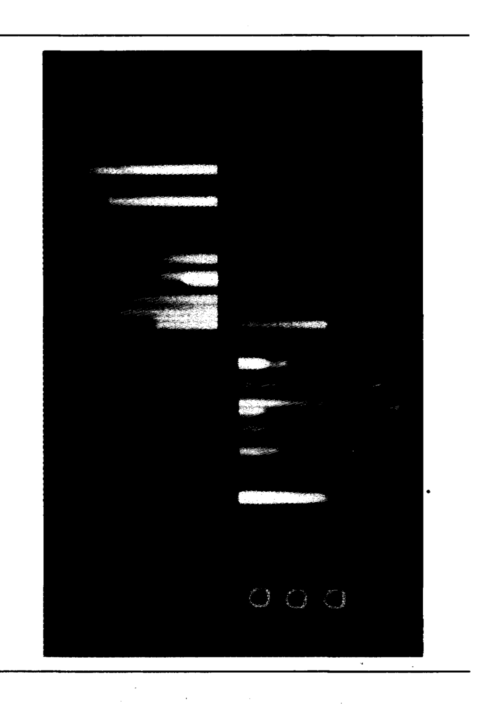


ALAIN DE LIBERA

GÂNDIREA EVULUI MEDIU





editura amarcord

Titlu original: Alain de Libera, *PENSER AU MOYEN ÂGE*

ALAIN DE LIBERA

GÂNDIREA EVULUI MEDIU

Traducere de
MIHAELA şi ION ZGĂRDĂU



EDITURA AMARCORD
Timişoara, 2000

Seria **FILOSOFIE**

Nota editorului: Prezenta traducere s-a realizat pe baza unei versiuni prescurtate stabilite de autor pentru străinătate.

INTRODUCERE

Această carte se dorește a fi un eseu. Este în același timp o reflecție asupra locului epocii medievale în istoria filosofiei și o încercare de analiză a unui fenomen particular, dar care a impregnat întreaga istorie a occidentului : apariția „intelectualilor" la răscrucea dintre secolele al XIII-lea și al XIV-lea. Nu e o carte de istorie și poate că nici măcar o carte de istorie a filosofiei : este, cel puțin în intenție, o carte de istorie intelectuală care vizează ceea ce constituie, în opinia noastră, intelectualul ca atare : experiența gândirii.

Așa cum a menționat recent Beonio Brocchieri, cuvântul „intelectual" *(intellectualis)* raportat la om nu semnifica nimic în Evul Mediu[1]. Acesta reprezintă o creație recentă, care își are originea în secolul al XIX-lea și trimite în principal la „Afacerea Dreyfus". Cu toate astea, pentru un istoric expresia are acoperire în perioada medievală, în primul rând, în măsura în care se poate identifica în Evul Mediu un *tip uman* căruia i se aplică termenul și, în al doilea rând, în măsura în care poate fi găsit *un grup de oameni* clar delimitat corespunzător acestui tip : profesioniștii gândirii, maeștri, *litterati*, clerici. Aceasta este, în orice caz, accepțiunea termenului „intelectual" impusă de cartea lui J. Le Goff *Intelectualii în Evul Mediu*[2] : o accepțiune sociologică și istorică permițând decelarea și descrierea în profunzime a apariției și apoi a ascensiunii unei categorii cvasi socio-profesionale, să-i spunem *corporatiste*, categoria acelor oameni ce „munceau cu cuvântul și cu spiritul", „nu trăiau din rente funciare și nici nu erau constrânși să presteze munci fizice", în cadrul unor instituții determinate – universitățile – sau în umbra lor – dacă îi socotim aici și pe „literații din secolele XIII –

XV, intelectualii în sens larg" care, în grade diferite, au contribuit şi ei la instaurarea unei noi forme de cultură, nemonastică în esenţă, intrinsec legată de „mişcarea urbană"[3].

De la apariţia cărţii lui Le Goff, în 1957, studiile asupra intelectualilor în Evul Mediu s-au dezvoltat semnificativ însă aproape toate în aceeaşi direcţie : aceea a breslei, a diviziunii muncii, a oraşului, a instituţiilor însele, pe scurt, într-o perspectivă net socială tinzând să privilegieze, dacă nu exclusiv problema raportului dintre intelectuali şi putere, cel puţin pe aceea a rolului şi funcţiei acestora în societate. Preluând de la Gramsci distincţia dintre intelectual *organic* şi intelectual *critic*, J. Le Goff a instituit prin aceasta o grilă sau un mod de lectură care a dat rezultate incontestabile, mai ales în Italia[4]. Nu aceasta este şi intenţia cărţii de faţă.

Fiind stabilit că fenomenul „intelectualilor" există în Evul Mediu şi că baza sa sociologică e în mare măsură bine definită[5], ni se pare că ne rămâne să descriem şi să analizăm un alt fenomen : naşterea idealului intelectual ca atare, formulările şi exigenţele, condiţiile sale de emergenţă şi domeniile sale de aplicaţie. Aici regăsim filosofia cu istoria şi dinamica sa.

Identificând în linii mari intelectualii cu *magistri* universitari, istoricul sociolog lasă filosofului o problemă redutabilă ce poate fi rezumată astfel : dacă, după cum s-a subliniat adesea, intelectualii medievali şi-au *afirmat ei înşişi diferenţa*, devine necesară expunerea motivelor, identificarea raţiunilor care le-au permis să gândească, să spună, să rişte această diferenţă. Considerând că „motivul atribuirii termenului *intelectual* unui grup de *edievali* rezidă şi într-o nuanţă precisă, deşi subînţeleasă, a semnificaţiei adjectivului *intelectual*", anume faptul că „folosirea lui în epocă trimitea la *virtute, cunoaştere şi plăcere*", Beonio Brocchieri a indicat o perspectivă de cercetare care merită urmată : intelectualii Evului Mediu şi-au reprezentat ei înşişi propria individualitate, iar această reprezentare, această conştiinţă de sine, această „stimă" ori, mai degrabă, această autoevaluare trebuie studiată acum. Se deschid aici două căi posibile : fie

pătrundem în jocul revendicărilor profesionale – Universitatea medievală abundă în discursuri corporatiste –, fie încercăm să încadrăm revendicarea intelectualității ca atare, adică a idealului de viață pe care nu-l poate satisface nici o instituție chiar dacă îl găzduiește din punct de vedere social.

Intelectualii universitari au devenit conștienți de sine ca *tip* înainte de a se descoperi ca *grup*, iar aceasta prin strădiunța de a da o definiție existenței filosofice. Profesând știința, însă transmițând o știință ce viza, la originile sale grecești și în prelungirile arabe, instaurarea înțelepciunii, ei au trebuit să rezolve pentru propriul folos un număr de contradicții legate de spațiul instituțional în care se organiza această transmitere. Universitatea medievală nu era, la prima vedere, o școală de înțelepciune, ci un loc de formare a elitelor sau, cum spune Le Goff, o „pepinieră de înalți funcționari" care autoriza până la un punct o mobilitate socială reală. Relația dintre *magister* și studenții săi nu era la fel cu aceea dintre un bătrân înțelept grec și discipoli, și nici măcar cu aceea dintre „profesor" și elevi în cadrul puțin cunoscut încă al școlilor filosofice din antichitatea târzie. În plus, Universitatea era o instituție creștină iar filosoful, adică profesorul de filosofie, ocupa aici o funcție auxiliară, dacă nu chiar subalternă. I se cerea înainte de toate să-i pregătească pe tineri pentru studii ulterioare mai importante – teologia, de exemplu – generatoare de beneficii sociale veritabile, în vreme ce studiile de filosofie nu aveau nici finalitate, nici rentabilitate proprie. Învățământul filosofic profesat la „Facultatea de arte" nu era decât o propedeutică ce putea conduce la orice, cu condiția să fie completată prin alte studii. Dintr-un asemenea punct de vedere, nu e lipsit de interes să notăm că un anumit număr de persoane nu au depășit niciodată acest stadiu, ci s-au eternizat voluntar într-o situație – o „stare" *(status)* – a cărei sărăcie și lipsă de perspective ar fi trebuit, în mod normal, să-i îndepărteze. Motivele unei asemenea *abțineri sociale* ne interesează la fel de mult ca fenomenul însuși : trebuie abordate amândouă. Dar, cu toate că indiferența

faţă de carieră îşi are semnificaţia sa, nu acesta constituie faptul cel mai important : ceea ce contează mai mult, după părerea noastră, este că această atitudine s-a extins în afara Universităţii, împreună cu o parte a discursului şi a exigenţelor morale ce o legitimau. Altfel spus, „intelectualii organici“ au lansat un model de viaţă care s-a răspândit în afara instituţiilor de ştiinţă. Mai exact, mulţumită activităţii unor intermediari, acest *ideal* a întâlnit aspiraţiile grupurilor sociale neprofesionale care, fără să-şi facă o meserie din a gândi, au vrut să strângă printr-o experienţă personală legăturile stabilite de filosofi între virtute, cunoaştere şi plăcere.

Deprofesionalizarea filosofiei este deci, după părerea noastră, semnul adevăratului moment al naşterii intelectualilor : un episod ce presupune şi reclamă oraşul şi care nu contravine în nici un fel fenomenului numit de istorici „revoluţie urbană“, căci punctul său culminant a fost atins în oraşele de pe valea Rinului ; şi totuşi, un episod care ar fi de neconceput în afara Unversităţii, a propagării idealului său, a răspândirii auto-afirmării sale, pe scurt în absenţa avântului unei autentice *vieţi filosofice universitare*.

La răscrucea dintre secolele al XIII-lea şi al XIV-lea există două feluri de intelectuali : cei ce inventează existenţa filosofică pornind de la texte şi cei ce tind să trăiască această viaţă prin întruparea metaforelor discursului magistral. La fel, dacă marile centre de deprofesionalizare a filosofiei sunt urbane, oraşele unde existenţa filosofică a încercat să se organizeze, şi în special Köln, nu aveau universităţi ci doar mănăstiri de formare *(studia)* aparţinând ordinelor de călugări cerşetori : deci intelectualii din cea de-a doua categorie nu sunt universitari, ci marginali. Considerate împreună, cele două aspecte ale „noii culturi urbane“ ne furnizează esenţialul unui mecanism mai general : laicizarea gândirii şi trecerea la o limbă vernaculară, fie ea germana veche, „italiana“, uneori franceza. Mijlocitorii idealului filosofic, Dante pentru Italia, Meister Eckhart pentru Germania, au *vorbit vulgara*. Toţi

s-au inspirat din lumea Universității sau din discursul universitar.

Unul dintre obiectivele cărții de față este evocarea momentelor esențiale ale acestei treceri, ale acestei *translatio sapientiae* care face să dispară diferențele de condiție, de stare socială și de breaslă – fapt care implică o cunoaștere exactă a ceea ce intelectualii transmiteau celor pe care îi formau. În același timp studiul genezei idealului filosofic trece în prim plan, drept prealabil indispensabil, rezultatul neînsemnând nimic în absența devenirii sale.

Dacă intelectualii organici din Evul Mediu au făcut apel la vulgară, trebuie să încercăm să înțelegem cum s-a întâmplat acest lucru și cum au ajuns ei, contrar oricărei așteptări, să articuleze o învățătură susceptibilă de a găsi un auditoriu neuniversitar. Paradoxal este că, aprofundându-și diferența, intelectualul universitar a conceput un discurs capabil de a fi exportat. Cum s-a născut discursul universitar? În opinia noastră acesta nu a apărut din el însuși, ci a fost studiat, interiorizat, adaptat pornindu-se de la surse precise : concepția despre viața filosofică formulată de către filosofii Islamului, primii moștenitori medievali ai filosofiei grecești. Importul idealului filosofic arab – cu presupozițiile sale cosmologice, astrologice, psihologice și etice – a permis difuzarea filosofiei în afara Universității. Modelul arabo-musulman al „filosofului“ a reușit să se impună unei părți din societatea creștină prin intermediul filosofilor universitari tocmai pentru că a fost formulat într-o lume lipsită de universități în sensul „occidental“ al termenului, și de asemenea pentru că propunea înțelepciunea ca finalitate a studiilor și promitea o experiență exclusiv intelectuală la capătul dobândirii cunoașterii. Confruntată cu acest proces în doi timpi – ascensiunea unui ideal profesional corporatist, apoi recăderea acestuia în afara spațiului social al breslei –, autoritatea a reacționat la rândul ei în doi timpi : condamnând universitar esența noutăților arabe și sancționând apoi răspândirea și consecințele secularizării sale. Între cele două extreme se plasează a doua secțiune a cercetării noastre :

condamnarea arabismului la Paris în 1277, condamnarea lui Meister Eckhart la Avignon în 1329.

Studiul cenzurii arabismului poate fi abordat în mai multe moduri. Cel mai direct este evident *calea etică*, deoarece pe acest teren – în special pe terenul eticii sexuale – s-a produs cu adevărat ruptura cu vechea ordine.

Condamnările din 1277 sunt frecvent asociate în istoriografie cu cenzura unei forme particulare de libertinaj intelectual, numită „averroism popular" prin combinarea ororii instituţionale (invadarea Universităţii de ideile arabo-musulmane) cu dezvoltarea socială (deteriorarea morală ce cuprinde o societate ale cărei elite s-au prăbuşit) într-una şi aceeaşi expresie fără bază istorică. Elaborată la începutul secolului de către istoricii neoscolastici, categoria „averroism popular" este revelatorul involuntar al fenomenului pe care se cuvine să îl descriem – exportarea idealului universitar –, dar îl situează greşit imputându-l unui singur filosof arab, Averroes, în vreme ce fenomenul e caracteristic pentru gândirea medievală arabă în general (cel puţin pentru ceea ce puteau să cunoască latinii din această gândire : al-Fārābi, Avicenna, al-Ghazāli), şi îl situează prea devreme în timp, plasând în anii 1270 o formă de revendicare ce nu a existat în societate decât la începutul secolului al XIV-lea şi, în plus, foarte departe de Paris. Automatismul legăturii stabilite între pătrunderea unei filosofii străine şi degradarea gândirii, iar apoi a moravurilor, dă în orice caz de gândit căci, deşi absurd în principiu şi fără bază în realitatea epocii, diagnosticul neoscolastic ne sugerează un lucru esenţial : adevărul premonitoriu al cenzorului sau capacitatea euristică a cenzurii ar putea fi desemnate printr-unul şi acelaşi nume. Autorul principal al condamnărilor, Etienne Tempier, episcop de Paris, nu avea mereu sub ochi tabloul pe care pretindea că îl combate, dar ni se pare că, în felul său, îl vedea sosind şi, atacându-l dinainte, a contribuit astfel decisiv la a face să existe ceea ce nu exista încă. Această inventivitate total neinspirată a cenzurii ne va fi ghid.

Legând între ele teme și teze pe care până atunci nimic nu le apropia, cenzorul a precipitat adevărul viitorului. Trebuie să înțelegem, să analizăm sistemul care îi poartă amprenta mai degrabă decât să denunțăm, ca atâția alții, arbitrariul sau inoportunitatea intervențiilor sale.

Și mai înainte de orice, trebuie să ne înțelegem asupra „adevărului cenzurii". Dacă noțiunea de „averroism popular" reprezintă un simptom al istoriografiei, iar opinia cenzorului un „revelator" al istoriei, cea mai potrivită imagine ar fi aceea de *negativ* fotografic. Ni se vorbește de libertinaj, când de fapt era vorba de contrariul său ; se denunță dezmățul, când era vorba despre ascetism. Nucleul ascuns al măsurii episcopale din anii 1277 nu este *excesul* sub toate formele sale, ci ascetismul arabo-musulman și, o dată cu el, cea mai autentică morală aristotelică. *Voluptatea* celebrată de filosofii condamnați este una de ordin intelectual, reprezintă plăcerea gândirii.

Întreaga problemă se reduce în fapt la o singură întrebare : ce anume înseamnă gândirea, nu la modul general, ci la răscrucea dintre secolele al XIII-lea și al XIV-lea? Ce reprezentare a lumii face posibilă influențarea de la distanță a laicilor fără formație universitară din secolul precedent? E o problemă de istorie a gândirii în sensul cel mai strict.

Pentru a-i răspunde, vom încerca să demontăm o parte din rețeaua de interpretare în care istoria a învăluit nașterea intelectualilor. Demersul critic va trece deci printr-o punere în perspectivă, aducând chiar contrapuneri la anumite presupoziții ce animă *Intelectualii în Evul Mediu*. Nu este cazul să refacem ceea ce a fost bine făcut, ci să spunem ce nu a fost spus – pentru că din punct de vedere istorico-sociologic nu exista nici un motiv pentru a fi spus : extensiunea formei de viață proiectată de lumea universitară, transpunerea, trecerea sa către societatea intelectualilor „neorganici", reluarea acesteia de către marginalii care, în majoritatea lor, nu țin de Biserică și dintre care numai unii sunt clerici. În primii ani ai secolului al XIV-lea împrumutul idealului filosofic de la arabi sfârșește printr-un transfer de proprietate. Viața

filosofică nu mai constituie apanajul exclusiv al profesioniştilor filosofiei – maeştrii universitari în arte –, ea este revendicată sub alte nume, în alte locuri, dar în directă legătură cu cea mai îndepărtată sursă a sa, de către diferite categorii noi de amatori – călugăriţe, eretici, poeţi, beghine.

Maeştrii parizieni ai anilor 1250–1260 au participat la o mişcare de conştientizare, de revendicare intelectuală, la „manifestarea“ unui nou stil, a unei noi morale, a unei noi forme de existenţă : *viaţa filosofică*. Această mişcare, pe care o putem numi „aristocratism intelectualist“, s-a născut din frecventarea textelor filosofice greco-arabe reactivând unele cereri, unele dorinţe urmărite deja înainte, în special în epoca lui Abélard. Lovită de cenzura universitară, atacată de autoritatea supremă în 1277, resurecţia filosofiei antice s-a răspândit în afara cadrului instituţional din care se voia a fi anihilată. Iată surpriza : o eroare se credea blocată la Paris, însă ea se regăseşte multiplicată în Italia şi Germania, angrenându-i pe laici şi vorbind în idiomul acestora.

Intenţionăm să descriem tocmai această contagiune neprevăzută, *deprofesionalizarea*, trăgând din ea învăţătura cuvenită – proiect care impune o metodă şi o ordine de expunere. Mai întâi reînnodarea firelor, stabilirea celor mai importante trăsături ale prezenţei filosofice greceşti şi arabe în inima identităţii intelectuale a Europei (capitolele 1–3) ; apoi detalierea efectelor acestora în trei domenii :

– cel al *moralei sexuale*, unde se afirmă specificul *ascetismului filosofic* (capitolul 4) ;

– cel al *fericirii intelectuale*, mulţumirea mentală, unde se afirmă un nou *ideal de nobleţe*, legat de situarea omului în cosmos (capitolul 5) ;

– cel al *detaşării intelectuale* – „seninătatea“, unde se împlineşte subminarea ordinii, a stărilor şi a breslelor –, al unei „libertăţi spirituale“ care, reconciliind raţiunea cu revelaţia, este impropriu numită „mistică“ (capitolul 6).

Sex, natură, muncă : prin reluarea acestor cuvinte de ordine sau de dezordine se doreşte înţelegerea efectelor combinate

ale renașterii filosofiei și ale nașterii intelectualilor până la cele două culmi ale unei experiențe în care *universitatea se desăvârșește în afara ei însăși, nobiltade* a lui Dante Alighieri, *edelkeit* al lui Meister Eckhart – doi contemporani prin al căror dialog silențios se formulează condițiile unei vieți noi, o „beatitudine pământească", realizând, pentru nefilosofi, ceea ce, după spusele lui Averroes, al Fārābi numise „speranță filosofală" *(fiducia philosophantium).*

I

DE CE MEDIEVIŞTII?

> Nimic nu este mai puţin actual decât filosofia medievală. În ciuda unei literaturi savante, mereu îmbogăţită în ultimele decenii, ea e mai absentă, mai îndepărtată de cultura şi gândirea contemporană decât fi osofia vechilor greci.
>
> Pierre Alféri

Ca orice produs al spiritului a cărui prezenţă culturală nu poate fi altfel decât monumentală, filosofia medievală plictiseşte. Zece secole înseamnă mult, zece secole de „tenebre" înseamnă deja prea mult. Şi totuşi, unii se încăpăţânează să cerceteze secolul al XII-lea sau secolul al XIV-lea, găsind pentru aceasta motive excelente : sunt medievişti. Cauza lor e uşor de înţeles şi nu necesită pledoarii : un specialist în Evul Mediu este interesat de medieval, e dreptul său : există un spaţiu legal – să-i spunem „profesional" – pentru această manie. Dar prima întrebare pe care şi-o pune un profan nu este : ce din Evul Mediu merită să fie studiat?, ci : cum devii medievist? Astfel istoria intelectuală a unei vârste a umanităţii este eclipsată de genealogia unei pasiuni individuale de la care putem spera cel mult că, la fel ca atâtea altele, va reţine în trecere atenţia interlocutorului. Ar trebui să ne mire asta?

Să intrăm pentru câteva momente în rolul procurorului.

Sindromul Trouillogan

Publicul se simte îndepărtat de filosofia medievală în special din pricina sentimentului, foarte răspândit, că aceasta

ar da răspunsuri eronate la false întrebări. „Problemele" vehiculate de gânditorii medievali ni se par pe cât de îndepărtate față de datele imediate ale conștiinței, pe atât de străine față de ceea ce curiozitatea se așteaptă să găsească analizând vechile concepții despre lume. Iată câteva din aceste probleme : Sudoarea părților păroase ale corpului pute mai tare decât a celorlalte? Dumnezeu poate să cunoască mai multe lucruri decât cunoaște? Imbecilii sunt și mai proști pe lună plină? Trupul lui Hristos înviat purta cicatrice? Urechile clăpăuge sunt semn de noblețe? Porumbelul, sub chipul căruia s-a arătat Sfântul Duh, era un animal adevărat? Este adevărat că ai ochii întorși în sus când te culci cu o femeie sau în clipa morții, și întorși în jos atunci când dormi?

Probleme sterile, răspunsuri idioate[6]. François Rabelais a spus totul în această privință, exemplificând într-un dialog falimentul intelectual care își are sindromul său – sindromul Trouillogan.

Pantagruel îi spuse lui Trouillogan filosoful :

> – E rândul domniei voastre să răspundeți. Panurge trebuie să se însoare sau nu?
> – Amândouă, răspunse Trouillogan.
> – Ce ziceți? întrebă Panurge.
> – Tocmai ce-am zis, răspunse Trouillogan.
> – Ha! Ha! unde-am ajuns? zise Panurge. Deci trebuie să mă însor sau nu?
> – Nici una, nici alta, răspunse Trouillogan.
> – Să mă ia dracu' dacă n-am s-ajung un visător, zise Panurge, și chiar să mă ia dacă vă-nțeleg! Așteptați! Îmi voi pune ochelarii la urechea stângă ca să vă aud mai limpede.

Chiar dacă le împărtășim umorul, chiar dacă, renunțând la inexistenții Hurtebise, Fasquin, Tropditeux, Gualebaul, Jean de Veau și Brelinguandus, ne întoarcem către „marii autori", reali, constatarea lui P. Alféri rămâne : filosofia greacă ne este incomparabil mai apropiată, mai plăcută, mai sugestivă decât cea mai pătrunzătoare pagină aparținând lui Albert cel Mare sau lui Toma d'Aquino.

Teribilă constatare: dacă învinge primele aversiuni, disconfortul născut din absenţa unui stil cu adevărat personal, plictisul datorat fixităţii aproape hipnotice a frazelor şi a formulelor, dacă depăşeşte stadiul de descurajare formală legată de ceea ce s-ar putea numi o teribilă lipsă de retorică, pe scurt, dacă ajunge în sfârşit la conţinut, cititorul, chiar înarmat cu răbdare, chiar deschis sau atent la toate diferenţele, probabil că nu va putea să se abţină a gândi că diferenţa medievală e prea costisitoare şi că nu câştigi nimic sau aproape nimic distingând-o.

De altfel, cum să ajungă la conţinut? Masa, volumul însuşi al fiecărei producţii literare, totul concură spre a i-o interzice. Miile de file ce alcătuiesc opera marilor scolastici, pe lângă care *Les Causeries du lundi* ale inepuizabilului Sainte-Beuve par un fel de Reader's Digest, se opun plăcerii unei lecturi complete – în principiu, un autor medieval nu poate fi niciodată epuizat – şi fac iluzorie orice dorinţă de apropiere a universului literar. Roger Bacon, poate cel mai apropiat de modernitate căci nu a isprăvit nimic din tot ce a întreprins, acumulând fără încetare proiecte, schiţe şi versiuni provizorii ale unei *Cărţi principale* ce i se refuza mereu, Bacon, cel dintâi a spus foarte bine că este nevoie de un cal pentru a transporta chiar cea mai mică *summa theologiae*.

Dacă însăşi întinderea produselor gândirii medievale ne face să avem dificultăţi în a le considera opere, slaba tentaţie pe care acestea o mai reprezintă dispare şi ea atunci când începem să bănuim în spatele acestor megalităţi numai cataloage de obiecte inutile. De fapt, dacă luăm în considerare doar principalele două genuri de scrieri medievale – sumele teologice şi comentariile la Aristotel –, nu găsim nimic care să capteze cu uşurinţă bunăvoinţa cititorului.

Cu scheletul său complicat de chestiuni şi articole, suma lasă impresia de fragmentare infinită. Stranie sinteză a unei ştiinţe care se compune prin multiplicarea detaliilor şi apendicelor, ea se aseamănă unei melodii ce ezită între o sută de teme directoare şi care, încercându-le succesiv sau chiar simultan pe toate, sfârşeşte prin a-i arunca pe dirijor,

pe interpreţi şi chiar auditoriul într-un vacarm jalnic. Cu supraîncărcările sale, cu prelungirile sale artificiale, cu tatonări care sufocă textul comentat sub o mulţime de paralele şi comparaţii, cu tehnica sa de exegeză ce pare să atingă perfecţiunea după ce au rupt firul textului original şi au dezmembrat referentul textual în vâltoarea unei culturi pretins totale, comentariul la Aristotel este pentru noi expresia completă şi respingătoare a unei metode de lectură având drept unică finalitate exersarea tuturor manierelor posibile de a constrânge originalul să-şi imite copiile.

Viziunea aceasta exclusiv negativă asupra scolasticii aparţine primilor istorici ai filosofiei. Tot aşa considerau enciclopediştii şi, s-a văzut, umaniştii. Viziunea nu s-a schimbat deloc de atunci. Aşezată, sau mai curând strivită între antichitate şi perioada clasică, gândirea medievală e considerată cel mai adesea drept un vast repertoriu, mai bine zis drept o rezervă, anume *Rezerva de întrebări care nu se mai pun*. Scrierile de biologie ale lui Aristotel au încă dreptul la cititori, căci pentru noi ele păstrează atracţia ştiinţei în devenire, savoarea începuturilor. Pentru majoritatea istoricilor parafrazele medievale nu prezintă decât un interes secundar, au numai o valoare documentară ; nu se revine asupra lor ca punct de pornire sau ca enigmă, căci în aparenţă ele nu sunt decât reformulări, convenţii sau coduri, grile impuse unei lumi căreia nu îi aparţineau la început. Desprinse astfel de propria origine, par negreşit condamnate să se epuizeze sau să se parodieze transformându-se ele însele în propriul obiect. Să deschidem un manual. Iată ce citim :

> Ceea ce caracterizează în primul rând filosofia Evului Mediu este abuzul de autoritate. Adevărul se crede găsit, el se află în cărţile sfinte şi în operele vechilor filosofi, nu trebuie decât să fie scos la iveală. [...] Se poate spune aşadar că, în privinţa filosofiei, Evul Mediu este numai o prelungire a antichităţii. Raţionamentul acesta e cu atât mai exact, cu cât logica scolastică nu s-a născut în Evul Mediu (sic!) : ea a început de la stoici, a fost îndelung pregătită de comentarii, este deja completă la Boethius, în ultimile manuale greceşti şi latine. Cea de a doua

trăsătură a filosofiei Evului Mediu este formalismul, abuzul de silogisme. Preocuparea pentru stabilirea de principii adevărate e mai puţin importantă decât deducerea consecinţelor din principii admise fără examen (Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, p. 998).

Cu un asemenea diagnostic, nici nu mai este nevoie de medic : gândirea medievală a murit. A murit pentru că repetă, expune o ştiinţă preconcepută, obligă natura să imite arta şi ignoră viaţa. Este necesară o explicaţie? Răspunsul vine de la sine.

Dacă au luat totul din cărţi, iar nu din propria existenţă, asta se datorează faptului că filosofii medievali nu purtau în ei povara problemelor pe care le tratau, nu erau nici presaţi, nici zbuciumaţi de necesităţile gândirii, pe scurt, *nu erau intelectuali*.

Dacă, înconjuraţi de moarte, de boală, de sărăcie şi de războaie, par să fi redus cu bună ştiinţă filosofia la această formă degenerată de explicare a lumii care este comentariul de text, e pentru că *nu au văzut nimic din tot ce îi înconjura*.

Prin urmare ar fi zadarnic să căutăm în scrierile lor ceva care să ni-i arate contemporani cu catedralele sau trubadurii, cu căderea Ierusalimului sau cu jefuirea Bizanţului. Aceste texte lipsite de interioritate nu iau nimic din exterior, această lipsă explicând-o poate pe prima.

În asemenea condiţii nu e de mirare că un ipotetic cititor nu ar simţi astăzi în faţa unui text filosofic medieval decât un amestec de uimire şi plictiseală. Este firesc ca acele douăzeci de volume in-folio ale unui scolast de renume să impresioneze fizic, ar fi însă absurd să credem că acestea ar putea inspira fie şi o pasiune efemeră omului obişnuit : nu te poţi aştepta la un public, aunci când nu te adresezi nimănui – nici măcar ţie însuţi.

O filosofie anonimă

Orice medievist a auzit, într-o situaţie sau alta, o versiune a prosopopeii indiferenţei care însoţeşte sau sancţionează

ceea ce el trebuie să numească „munca" sa. Am auzit şi încă mai auzim asta uneori. Nu ne plângem : lucrul are pitorescul său, iar cu vârsta înveţi că, în definitiv, îţi poţi imagina destul de uşor un Sisif fericit. De altfel, lucrurile se schimbă.

Avântul filosofiei analitice a permis noilor generaţii de medievişti anglosaxoni să descopere în textele medievale ceea ce neoscolastica ocultase sau modificase : o filosofie a limbajului, o semiotică, o logică temporală, o logică deontică, o logică epistemică, fără a mai vorbi, evident, de filosofia de ansamblu care este nominalismul oc hamist şi post-ockhamist[7]. Pe de altă parte, tradiţia de dincolo de Rin a descoperit recent în şcoala dominicană germană din secolul al XIV-lea (Dietrich din Freiberg, Meister Eckhart) o posibilitate de apropiere între idealismul transcendental şi metafizica Spiritului, apoi, prin Brentano, cu o anumită formă de fenomenologie[8]. Promovată la rangul de sursă a celor două curente antagonice care au dominat şi domină încă scena filosofică internaţională, gândirea medievală şi-a schimbat astfel statutul, trecând în decursul câtorva ani de la *Indiile negre* ale lui J. Verne la *Lumea pierdută* a lui A. Conan-Doyle. Ştim de pe acum că totul se găseşte acolo şi avem grijă să o consultăm în pragul oricărei explorări : nu mai reprezintă un filon mort, adormit în profunzimile pământului, ci a devenit un fel de ecomuzeu întreţinut în mod miraculos pentru naufragiaţii Istoriei. Gânditorii Evului Mediu ne-au devenit astfel mai apropiaţi intelectual? Nimic mai puţin sigur.

Putem, în mod raţional, să ne îndoim de existenţa unei intuiţii centrale, a unui nucleu conceptual unic care, prezidând încercările şi ambiţiile unei epoci, ar permite, o dată identificate şi apoi reactivate, atingerea unui fond comun, a unei zone de participare a experienţei şi pătrunderea prin intermediul lor, oricât de îndepărtate ar fi ele, în inima sau mai degrabă în centrul, chiar nesigur, chiar ezitant, al unui timp regăsit ; în schimb, am putea spera că ceea ce nu este valabil pentru un secol sau pentru o perioadă să funcţioneze, într-un fel sau altul, măcar pentru un individ, pentru o operă solitară, dacă nu izolată, pentru lucrarea unui singur

om care, expusă privirilor noastre, disponibilă, într-un cuvânt *lizibilă* astăzi aşa cum era altădată, ne-ar permite, prin prezumţie sau prin empatie, să găsim în ea lucrurile pe care credem că le citim sau descifrăm în noi.

În orice caz aceasta este cerinţa medie, însoţită de declaraţia de utilitate publică. În ce măsură este actuală gândirea medievală? Sau : la ce foloseşte studierea autorilor medievali? Sau : pe cine să citim?

Cum să răspundem la asemenea întrebări? Redescoperirea Evului Mediu de către filosofi şi istorici ai filosofiei aruncă mai ales o punte între anumite interese filosofice predominante la acest sfârşit de secol şi unele limbaje ştiinţifice sau obiecte teoretice ale Evului Mediu târziu, considerate în măsura în care se pot înscrie, aproape abstract, într-o strategie intelectuală lipsită de orice perspectivă de ansamblu : în fond, sunt bisaţi actorii unei piese pe care nu am văzut-o niciodată, care poate că nu a existat niciodată, ca şi cum din aranjamentul ierarhic (presupunând că rolurile principale sunt la mijloc), tipul şi culoarea costumelor, ca şi pomelnicul distribuţiei, deci numai imaginea trupei reunite pe scenă ar putea să ne dea o idee precisă despre intrigă, despre resorturile şi mizele acesteia. Să presupunem chiar că avem textul tipărit al piesei, dar ajungem tot în momentul rechemărilor la rampă, piesa reală, adică reprezentaţia ne va scăpa complet. Aceasta e şi situaţia în care se găseşte istoricul cercetător al gândirii medievale : poate să cunoască textul pe de rost, să fi studiat cariera fiecărui actor, dar nu are nici o idee exactă despre reprezentaţie. S-ar zice că toate astea nu definesc doar Evul Mediu ca obiect istoric. Nu este acelaşi lucru pentru greci, pentru clasici, chiar pentru filosofii din secolul al XIX-lea? Fără îndoială, însă există o diferenţă : conivenţa noastră cu filosofii greci, clasici sau moderni este aproape imediată. Credem că ştim destule despre lumea în care au trăit aceştia, despre felul în care vorbeau, cinau ori se îmbrăcau, pentru a putea să le neutralizăm încă din start înstrăinarea faţă de noi.

Ştim care putea să fie rolul social al filosofului în timpul lui Pericle, ştim de asemenea ce putea să însemne o şcoală

de filosofie la Atena sau la Alexandria în epoca „păcii romane“ şi avem toate motivele să credem că, din moment ce a fost necesar un decret al lui Iustinian pentru a pune capăt existenţei filosofiei ca mod de viaţă, ca şi comunitate autentic vie, ca formă a existenţei umane antagonică faţă de cea creştină, înseamnă că filosofia era ceva determinabil, definibil, vizibil, într-un cuvânt ceva *real* împotriva căruia nu se putea lupta altfel decât prin lege.

A fortiori, gustăm la Descartes farmecul şi apropierea unui bătrân unchi îndeajuns de aventuros pentru a trăi şi a gândi în acelaşi timp. La el, între cuptor şi sabie, se scriu începuturile unui roman familial şi filosofic în egală măsură, un scenariu în care *Discursul asupra metodei* şi *Meditaţiile* par să înceapă povestea propriei noastre existenţe : *cogito* – botezul de adolescenţă al liceanului francez – nu este oare prima sa amintire inteligentă? Cât despre filosofii din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, este limpede că aceştia ne sunt familiari, mai apropiaţi chiar decât majoritatea contemporanilor noştri : *Critica raţiunii pure* a lui Kant, *Doctrina ştiinţei* a lui Fichte, *Enciclopedia* lui Hegel nu trasează oare limitele universului nostru? Nu ne-au furnizat ele fiecăruia, într-un moment oarecare, vocabularul şi sintaxa unei experienţe filosofice?

Îndepărtarea Evului Mediu ţine fără îndoială în primul rând de asta : nu regăsim în el nimic familiar. Fără „filosofi în sensul grec al cuvântului“, fără şcoli de filosofie, fără *cogito* ; nici cod, nici lexic, nici disponibilităţi spre a ne însoţi dorinţele sau rătăcirile ; nimic care să ne fi condus, reconfortat sau instruit. Gândirea medievală nu face parte din preocupările noastre şcolare : ea ne este mai mult necunoscută decât străină, mai mult inutilă decât impenetrabilă – am învăţat să ne descurcăm fără ea. În rest, chiar dacă am vrea, ce am putea să cunoaştem despre gândirea medievală? Pentru asta ar trebui să deschidem o lucrare *bună* de istorie a filosofiei medievale. Există unele excelente şi bogate în informaţii[9], dar ce găsim în ele? În cel mai rău caz, o poveste de călătorie imposibilă, o odisee

fără Ulise și fără Ithaca; în cazul cel mai bun, planul unui castel monstruos, străbătut de galerii tainice, unde fiecare pas dezvăluie, sub profunzimea pardoselilor, ecoul surd al miilor de carcere.

De altfel, ce înseamnă o bună istorie a filosofiei medievale? Cum ar putea fi descrise zece secole de istorie a gândirii? Ce ne asigură că aceste zece secole alcătuiesc într-adevăr o istorie? Cum să ne fixăm principiile periodizării?

Ceva ce s-a petrecut în Evul Mediu este automat medieval? Începutul și sfârșitul filosofiei medievale coincid cu cele ale Evului Mediu? Oare istoria intelectuală nu are un timp propriu, sau chiar mai multe, simultane ori contradictorii după natura problemelor și după evoluția tipurilor de discurs? În plus, nu ar fi posibilă o istorie instrumentală a gândirii – istoria lecturii, a cărții sau a dezbaterii – care ar complica istoria conceptelor și a instituțiilor? În sfârșit, nu este oare evident că ceea ce numim „istoria filosofiei medievale“ constituie doar o succesiune de semnături – numele mai mult sau mai puțin importante ale „autorilor“?

Fiind vorba despre Evul Mediu, problema ce se pune este că logica patronimelor care ne articulează viziunea asupra istoriei literare e substanțial deficitară. Părți întregi din producția filosofică a Evului Mediu au rămas anonime, iar din această masă de texte fără nume foarte puține ne sunt accesibile în ediții tipărite. Pământurile necunoscute care reprezentau statistic trei pătrimi din gândirea Evului Mediu nu apar pe nici o hartă, nici chiar ca pete albe. Avem repertorii de opere fără maeștrii și repertorii de maeștrii fără opere, avem liste de *incipit*, însă nu avem mijloacele necesare nici pentru a potrivi între ele aceste liste, nici pentru a completa coloanele ce lipsesc în fiecare dintre ele. Cu doar câteva excepții, nimeni nu a scris până acum o istorie a filosofiei care să nu depindă aproape în totalitate de surse editate. Viziunea noastră asupra Evului Mediu este, deci, strâns legată de activitatea editorială care nu a fost niciodată coordonată de altceva decât de hazardul aniversărilor, al

celebrităţilor şi centenarelor, de patriotismul local şi de idiosincraziile erudite. Vedem astfel cum spirite mediocre ocupă un loc pe care nu l-au avut niciodată, iar noi vorbim despre ei ştiind că îşi datorează existenţa literară exclusiv îngrijirilor atente ale unui copist sârguincios. Asta pentru că există o lege, regretabilă dar prezentă, care transformă fără excepţie un manuscris lizibil într-un manuscris bun şi un manuscris bun în martorul privilegiat al unei opere importante.

Ca să luăm un singur exemplu, istoria logicii secolului al XIII-lea s-a bazat, timp de mai bine de cincizeci de ani, pe o ficţiune : hazardul editărilor vrând să dispunem, graţie lui Martin Grabmann, de o ediţie modernă a unor manuale de logică – aparţinând, unul englezului Guilelmus din Shyreswood, celălalt portughezului Petrus din Spania (viitorul papă Ioan al XXI-lea) – mai multe generaţii s-au folosit de aceste surse pentru a construi, din comparaţie în comparaţie şi din aproape în aproape, un vast scenariu în care operele celor doi „maeştri parizieni“, născute, ca să spunem aşa, una din cealaltă, ofereau panorama completă a avansărilor şi antagonismelor, tabloul alegerilor şi alternativelor unui întreg secol. Ce rămâne din această relaţie aproape filială, din această suprimare a tatălui şi din toate luptele franco-engleze acum când ştim că nici Guilelmus din Shyreswood, nici Petru din Spania nu au predat la Paris, că presupusul maestru parizian al lui Petru preda la Oxford *douăzeci de ani după* ce tânărul logician portughez îşi redactase tratatul în nordul Spaniei, acum când ştim că cei doi auziseră foarte puţin unul despre celălalt, aşa cum nici noi nu am fi auzit vorbindu-se despre Guilelmus dacă ale sale *Introduceri în logică* nu ar fi fost copiate în versiunea deosebit de lizibilă a manuscrisului *Nat. lat.* 16617, editat cândva (foarte prost, de altfel) de către Grabmann?

Trebuie să integrăm aceasta în concepţia noastră asupra lucrurilor şi a destinului : adevăraţii, dacă nu „marii“ autori ai secolului al XIII-lea se numesc, printre alţii, *Nomen dividuum* în logică, *Sicut dicit Remigius* în gramatică – anonime,

instantanee ale activității universitare, rezumatul scris al discuțiilor improvizate, reportajul disputelor și controverselor regulate în cadrul cărora maeștri și studenți, logicieni confirmați și debutanți, contopiți indisolubil, își încrucișau propozițiile, replicile și contra-exemplele după procedurile formale ale unei logici a discuției ce merită să fie analizată pentru ea însăși. Asupra acestei istorii necercetate încă trebuie să stărui dacă vrei să scapi de clișee, de o manieră de a scrie trecutul care nu reușește, la urma urmei, decât să reconstituie listele de invitați la prestigioasele dineuri care nu au avut loc niciodată. Adevărata istorie a logicii ține de universul discursurilor, de „puzzles“ *(sophismata)*, de jocul de roluri *(obligationes)* ce pot fi abordate atât ca exerciții școlare cât și ca genuri literare avându-și propria durată, o poziție instituțională specifică și o realitate psihologică autonomă[10]. Istoriile literare și docrinare formează un întreg prezervat de anonimat și care trebuie păstrat și restituit apoi în forma inițială.

Deci potențialul cititor poate fi sigur că ceea ce îl îndepărtează mai întâi de Evul Mediu i-l va face indispensabil mai târziu, după o mai amplă informare. Într-adevăr, el ne învață că gândurile nu sunt ale indivizilor, că ele îi străbat și pot chiar să le supraviețuiască, intacte, precum o ciornă pentru vieți viitoare. Prin el descoperim că suntem mai puțin rezultatul operelor noastre decât uzufructorii reflectabilului și debitori de texte fără subiect. E totuși ceva. A înțelege istoria gândirii ca istorie anonimă, aceasta reprezintă după părerea noastră prima îndatorire a medievistului. Nu e vorba aici despre un accident sau un dezastru exterior, ci despre esența însăși a obiectului. Textele care ne-au parvenit fără mormânt decent, fără titlu, fără numele autorului, pe scurt fără *tralala*, au fost copiate astfel, au circulat sub această formă fără scrobire și mândrie. Prin ele nu se dorea transmiterea unei efigii sau a unei posturi individuale, ci a memoriei și a elanului colective.

Medievistul are de-a face în principal cu manuscrise. El este responsabil de istoria pe care o evocă, lui și nimănui altcuiva îi revine descoperirea structurii și stabilirea genezei

acesteia. Uneori știe ce caută, dar niciodată ce va găsi. Domeniul său este ineditul, deci imprevizibilul, iar rezultatele pe care le obține sunt adesea cu atât mai pertinente cu cât sunt mai puțin originale. Câte strategii argumentative care, citite sub pana lui Ockham sau a lui Toma d'Aquino păreau imparabile și personale, se dovedesc cu timpul locuri comune!... Câte doctrine solemne nu sunt decât citate necunoscute, chiar cascade de citate închise unele în altele!... Câte fraze cu arhitectură complicată nu sintetizează de fapt două sau trei alte scrieri pe care le obligă să se acorde!... Aceasta e materia medievală : un univers de enunțuri circulând unele în altele, parafrazându-se unele pe altele până la a produce un efect nou în jocul – transparent pentru medievali, opac pentru noi – al deformărilor și prefacerilor.

Actualitatea Evului Mediu și „noul medievism"

E timpul să răspundem la presupusa întrebare a publicului. Care este actualitatea filosofiei medievale? Cea pe care i-o imprimă cercetarea. Gândirea Evului Mediu nu este în sine actuală nici inactuală. Sau mai degrabă, există două feluri de actualitate : actualitatea latentă și actualitatea viitoare, una a deciziilor filosofice care, neobservate, nerecunoscute ca atare, ne guvernează în secret problematicile, cealaltă, neîncercată în profunzime, nedusă până la capăt sau abandonată pe drum, poate ajuta la distingerea sau la depășirea impasurilor și alternativelor noastre. Și există o a treia actualitate provenind din primele două : atunci când recunoașterea unei continuități, sesizarea unei permanențe ne ajută să separăm ceea ce ne este propiu de ceea ce continuăm să spunem fără a ne da seama că, de fapt, flecărim.

Să luăm domeniul filosofiei limbajului și acea problematică ce a jucat, după Russell, un rol de bază, în acest domeniu : cea a denotației sau a referinței. Distincția între semnificația (*meaning*) și referința (*reference*) unui termen a apărut în Evul Mediu sub forma unei opoziții între *significatio* și *suppositio*. Sunt două noțiuni ce au rezistat literalmente de-a lungul a patru secole de teorie logică, deschizând perspective

pe care, contrar părerii lui Jeanet și Séailles, filosofii Antichității târzii nici măcar nu le întrevăzuseră : teoria coreferinței pronominale (*relatio*), teoria referinței temporale (*restrictio, ampliatio*), teoria referinței la particularii neexistente și problematica predicației asupra claselor vide, teoria limbajului mental, teoria semiotică a universaliilor și multe altele care, dincolo de reflecția asupra limbajului, privesc însăși esența logicii. Această doctrină, sau mai degrabă ansamblul doctrinelor cunoscute sub numele de teoria presupoziției, prezintă cele trei tipuri de actualitate pe care le-am distins. Actualitatea latentă : zdrobită sub sarcasmul umaniștilor, sacrificată retoricii și exigențelor unei concepții a limbajului axată de acum înainte în principal asupra puterii sale expresive sau estetice, capacității sale de a exprima multipla înfățișare a frumosului, noțiunea de „presupoziție" a fost expulzată violent din istoria filosofiei. În secolul al XVII-lea nu mai rămâne nimic din ea, a încetat să existe conceptual – chiar dacă, ici-colo, un Hobbes sau un Leibniz ne-o amintesc. Totuși această dispariție filosofică a doctrinei referinței nu a împiedicat-o să supraviețuiască într-un discurs care nu o reclama sau, mai exact, ce nu îi putea prezerva natura și scopul deși pretindea că recurge la ea.

Neoscolastica acorda spații ample pentru expunerea „proprietăților termenilor" în manualele sale de logică. Dar, această simplă clasificare, încremenită în scheme arborescente – după modelul tabelelor care, în epocă, reprezentau sinoptic *Summa Theologica* a lui Toma d'Aquino – nu era decât o natură moartă, descrisă pentru ea însăși, ce se încăpățâna să rămână departe de studiile realizate în aceeași epocă de logicienii viitoarei școli „analitice". Teoria neoscolastică a referinței nu mai era decât o teorie a limbajului neoscolastic, un formular plin de exemple canonice, împrumutate de altfel în cea mai mare parte din *Logica* de la Port-Royal : nu mai constituia un instrument analitic al gândirii filosofice – cum fusese totuși de-a lungul întregului Ev Mediu – nu mai reprezenta decât un capitol de manual al cărui domeniu de aplicație încetase să mai fie limbajul și semnul. Întreaga

semantică era absorbită de psihologia activităţii intelectuale şi de teoria reprezentării mentale.

Trebuie să subliniem faptul că cei ce au „relansat" interesul pentru doctrina referinţei nu sunt „moştenitorii" Evului Mediu – ca Maritain cu *Petite logique*. Revigorarea a venit de altundeva, din tradiţia filosofică anglo-saxonă (E. A. Moody, Ph. Boehner), pentru că ea a descoperit în textele medievale ceea ce neoscolastica, în proiectul său filosofic şi chiar în realitatea sa istorică, se străduia să ascundă. Acest proces început în urmă cu doar o jumătate de secol continuă sub ochii noştri. Integrată în discuţiile filosofice contemporane, semantica medievală se dezvoltă astfel în afara propriului său timp şi în afara spaţiului cultural şi religios unde am fi bănuit-o mai activă, pe când ea de fapt nu mai avea aici nici funcţii, nici rol creator. Filosofia analitică a conferit Evului Mediu a doua şi a treia formă de actualitate pe care le-am descris, readucând în atenţie probleme uitate, explorând pentru ea însăşi „posibilităţi de gândire" pe care nici logica clasică, nici cea din secolul al XIX-lea n-au ştiut să le folosească şi uneori nici nu le-au întrevăzut.

Evident, ne putem întreba cum o noţiune atât de importantă precum cea de *suppositio* a putut să se trivializeze până la dispariţia ştiinţifică, cum s-a putut ca noţiunea de reprezentare să se substituie celei de referinţă, cum limbajul şi abordarea semiotică a realului au putut să pălească într-atât în faţa gândirii reprezentative şi a psihologiei judecăţii, pe scurt, cum o teorie potenţial fecundă a putut să se epuizeze până la a-şi pierde identitatea.

Putem, de asemenea, să ne întrebăm asupra sensului întoarcerii care îi permite azi să recupereze esenţialul funcţiilor sale de altădată. Să fie din cauză că progresul filosofic trece în mod necesar – în acest caz şi poate şi în altele – prin ceea ce psihanaliştii numesc „revenirea refulării"? Putem avansa această ipoteză, banală în cele din urmă. Dar asta nu explică totul.

Când vom fi arătat că maniera de filosofare ce caracterizează şcoala analitică prezintă mai mult decât o

afinitate cu statutul care revenea logicii în pedagogia universitară a Evului Mediu, când vom fi trasat toate paralelele ce fac, de exemplu, din discuția *sophismatelor* echivalentul medieval al analizelor propoziționale cărora anglo-saxonii li se consacră aproape în totalitate (de când Bertrand Russell a făcut carieră cu „calviția actualului rege al Franței“)[11], ar rămâne încă un fapt neclasificabil și rebel în mod tacit la orice abordare metapsihologică a Istoriei.

Există o valoare pozitivă, o valență conservatoare a uitării : ceea ce este uitat nu este deformat – dacă revine, este intact ; în același timp, tot ceea ce este șters de-a lungul istoriei nu e destinat prin natură să reapară. Uitarea nu reprezintă o garanție. Nu există o vârstă de aur a gândirii, nici paradis pierdut, nici stare brută, sălbatică, naivă sau polimorfă a adevărului care să fie învinsă, distrusă sau reprimată printr-un lung proces de formare. Dacă uitarea păstrează adesea, dacă uneori neglijența poate să țină loc de memorie superioară, trebuie în sfârșit să recunoaștem că unele idei mai mult survin decât revin : sunt cele ce nu și-au găsit niciodată centrul de rezonanță, nici în epoca apariției și nici atunci când le credem renăscute. Aceste idei nu au fost niciodată întru totul înțelese. Sunt la fel de noi, nici mai mult, nici mai puțin, pe cât erau acum cinci secole. Își au propria actualitate și propria durată, cea a spațiului mental când s-au format și care, în orice caz, nu a fost și nici nu este contemporan cu nici un altul. Aceste reflecții așteaptă încă să fie împărtășite, ele rămân în așteptarea unui auditoriu. Din acel moment ar fi inutil să evocăm pentru ele noțiunea de „reîntoarcere“, fie chiar violentă. Nouă ne revine sarcina de a răspunde la chemarea lor, noi trebuie să ne deplasăm, să ne plasăm în vremea lor.

În concluzie, oricare ar fi solicitările pieței, există o actualitate liberă, flotantă, independentă de reprezentarea noastră asupra Istoriei, de „figurile“ și „momentele“ acesteia. Istoria noastră, adică prezentul sau actualitatea noastră sunt ceea ce sunt pentru că unele idei sau unele obiecte nu au pătruns niciodată cu adevărat în gândire. Care sunt ele? Îi revine fiecăruia sarcina de a răspunde altora și sieși. Între

mania exegetică şi plăcerea deconstrucţiei, cititorii nu încetează azi să se cerceteze pe ei înşăşi, să-şi exerseze actul de lectură pentru a vedea dacă se poate face ceva în privinţa lucrurilor care le scapă. Sensul se află pretutindeni, el se face şi se desface înaintea noastră şi, cu toate acestea, cum spune Heidegger, „noi încă nu gândim"[12]. Când întâlnim întâmplător o idee ce ni se pare familiară, ştim că am ajuns în spaţiul care ne este propriu şi că până atunci am căutat în zadar.

Această experienţă, în fapt prea puţin originală, defineşte totuşi mai bine decât oricare alta situaţia medievistului în raport cu presupusul său teritoriu. Dacă se crede logician şi dacă gândeşte ca un logician, va descoperi aici logică. Dacă este metafizician, metafizică ; dacă este fizician, fizică. Dacă nu se crede nimic, va găsi poate ceva mai puţin obişnuit, o viziune nestandardizată, neprofesională a realităţii : va găsi mijloacele cu care să curme regula de fier care cere ca discursul filosofic asupra lumii să fie întotdeauna un discurs asupra lumii filosofiei.

Discurs asupra metodei

Care trebuie să fie demersul filosofului medievist? Răspunsul se dovedeşte dificil şi costisitor. Îl vom găsi fără îndoială decepţionant. El se rezumă la un cuvânt : filologie. Ce este „filologia"? În esenţă, o metodă de lectură. Domeniul istoriei filosofiei este nedeterminabil, căci se află la răscrucea mai multor „teritorii", el nu este dat dinainte ci descoperit pe nesimţite în mulţimea întrebărilor care se nasc din hazardul studiilor şi al cercetărilor. Concret, aceasta înseamnă că medievistul „are de-a face cu manuscrise" şi că trebuie mai întâi să descrie *corpus*-urile înainte de a le pune întrebări. Miile de codice uitate în biblioteci, aşteptând să fie citite, reprezintă tot atâtea caiete de sarcini pentru o întreprindere ce nu se poate defini atâta timp cât nu sunt primite. Frecventarea manuscriselor cu practicile ştiinţifice precise pe care le presupune ea, de la codicologie la paleografie, este marea regulă a discursului asupra metodei istorice : trebuie

să dăm cuvântul textelor, adică să le copiem. Medievistul trebuie să fie mai întâi copist : prin asta el se conectează cu timpul în care au fost gândite codicele. În Evul Mediu un copist bun nu depășea niciodată media zilnică de un *folio* de dimensiunea 25 × 16 cm ; în zilele noastre, un bun istoric cu greu depășește această medie. Apoi, trebuie făcută ediția critică : stabilirea unui text, identificarea surselor sale, a împrumuturilor tacite și a originilor latente. Această dublă asceză este condiția libertății. Munca pe texte la mâna a doua, altfel spus, dependența față de imprimat se condamnă ea însăși la repetiția clișeelor și a metodelor istoriografice ; e o strategie de reproducere a științei și nu o metodă de apropiere prin necunoscut. Or, necunoscutul trebuie să-l cucerească pe cercetător și nu cercetătorul să se repete pe sine propunând o „nouă interpretare“ a faptelor care nu există decât pentru că predecesorii sau semenii săi le-au făcut. Cuvântul de ordine a ideii filosofice de lectură nu poate fi așadar decât *desfacerea faptelor*.

Se va obiecta că acest textualism e ceea ce Marx a cuprins sub numele de „robinsonadă“ și că îl îndepărtează pe filosoful istoriei de oameni, pretinzând că îl apropie de ei. Obiecția nu este însă fondată. Fiind vorba de Evul Mediu, orice practică istorică se bazează pe texte : se cere numai ca actele notariale și capitulariile să nu acapareze întreaga atenție. Se va admite cu ușurință că-i imposibil să vorbim de intelectualii medievali fără a studia, de pildă, Cartularul Universității din Paris sau documentele legate de proprietate de la colegiile din Oxford ; dar, trebuie să urmăm raționamentul. La ce bun Cartularul, dacă nu ne vom duce la textele maeștrilor? Cum vom înțelege dimensiunea agonistică, socială, profesională, rituală, antropologică a unei dispute medievale dacă nu am citit, editat și analizat *disputationes* pe care ni le-au transmis manuscrisele? Cum vom înțelege modelul intelectual de *magister artium* dacă nu ne-am format, după analiza textelor, o idee precisă despre constrângerea psihologică ce îi era impusă? Structura unei probleme disputate, jocul său neverosimil de argumente și contra-

argumente pe de o parte şi analiza sociologică a atitudinilor corporatiste ale intelectualului universitar spun acelaşi lucru despre universul mental al acestora – mai exact ea oferă informaţia dacă nu justificarea.

Cercetările medieviştilor anglo-saxoni cu privire la *sophismata* nu se limitează numai la istoria logicii, ci ne descoperă ce însemna să fii student şi maestru, viaţa lor de fiecare zi. Există o arhitectură a spiritului şi o dimensiune socială a gândirii care trebuie surprinse acolo unde se întâlnesc: în exerciţiile şcolare, în metodele pedagogice, în programele de studiu.

Este limpede că aceasta nu ajunge. Filosoful nu e un arhivist paleograf care aspiră la o ediţie completă a surselor medievale. El trebuie deopotrivă să facă alegeri. În faţa *corpus*-ului pe care îl alege şi îl construieşte parţial, este necesar la un moment dat să reia iniţiativa întrebărilor. *Transcriere, editare, traducere*: această lungă stăruinţă presupune de asemenea o nelinişte, o dorinţă, o idee forţă dacă nu o idee fixă. Noi am stabilit-o pe a noastră în titlul cărţii de faţă. Poate că nu e inutil să precizăm că, deşi condiţionează ansamblul lucrării noastre, ea nu provine din Evul Mediu ci de la o simplă întrebare pe care am citit-o într-o zi la Heidegger – Was heisst Denken? Adică: „Ce cheamă gândirea?“ sau, mai bine spus: „Ce ne cheamă să gândim?“[13]. Pentru a încerca să cuprindem întinderea acestei întrebări la care nu presupunem şi nu cunoaştem nici un răspuns, am studiat în acelaşi timp teoriile logice medievale şi mistica aşa-zis „germană“ sau „renană“. Acest lucru ne-a deschis calea spre Evul Mediu. Există alte căi, alte probleme, alte întrebări. Această întrebare este numai a noastră şi din ea provine ceea ce ne propunem şi căutăm să formulăm aici: ce este un intelectual? Care erau originea şi funcţia gândirii pentru intelectualii medievali? Ce s-a schimbat la sfârşitul secolului al XIII-lea şi începutul secolului al XIV-lea? Se poate scrie pentru o perioadă limitată istoria a ceea ce i-a îndemnat pe oameni la gândire? Cum trebuie scrisă această istorie? De la ce fel de documente să începem? În sfârşit, ce centru de perspectivă să adoptăm, presupunând că există vreunul?

După multe ezitări am crezut că am găsit un răspuns văzând cum se cristalizează o problemă : *ce îi leagă pe Dante și pe Eckhart?* Ceea ce ne-a sugerat un unghi de atac care părea să coordoneze totul : condamnările universitare din 1277.

Așadar, acesta este obiectul cărții de față. Ca toate obiectele medievismului, și acesta se folosește prolific. Acest lucru ne autorizează să-l prezentăm cititorului ca eșantion al unei filologii istorice și filosofice care, după părerea noastră, conduce în egală măsură – și în mod necesar – atât la *prezent* cât și la trecut, pe scurt la *universul* uman.

Universitatea medievală și Europa : viitorul unei iluzii

Majoritatea domeniilor explorate de medieviștii erau, în Evul Mediu, simple propedeutici. Logica reprezenta „modul universal al oricărei cunoașteri științifice", nefiind considerată drept cunoaștere în sine. Metafizica, în aspirațiile sale cele mai înalte, era mai degrabă o teologie naturală decât o clarificare a multiplicității sensurilor ființei. De fapt, dacă filosofia medievală a existat vreodată, ea nu se prezintă asemenea filosofiei limbajului sau doctrinei ființei ca ființă, ci ca teologie sau ca etică. Școlile de dialectică din secolul al XII-lea, facultățile de artă din Universitatea secolelor XIII, XIV și XV nu ar putea fi comparate cu Liceul sau cu Academia. Cu toate acestea, filosofia Evului Mediu a existat chiar dacă nu se poate vorbi de filosofi în sens social, pedagogic, instituțional al termenului ; și a existat o experiență filosofică a gândirii care se poate atașa, în pofida aparențelor ce le separă, la ceea ce filosofii Antichității târzii au căutat sub numele de filosofie : o experiență unitivă a transcendentului, o teologie și chiar o teurgie. Singularitatea muncii medievistului provine din aceea că el trebuie să dobândească aceeași formație ca medievalii înainte să ajungă sau să pretindă a ajunge la acea filosofie. Din disciplină în disciplină, din ucenicie în ucenicie, el trebuie să refacă toate etapele preparatorii ale unui itinerar spiritual care va călăuzi spre un Dumnezeu fără Biserică. În consecință, însuși decupajul Evului Mediu își schimbă natura și extensia.

Distincţia tradiţională între Evul Mediu timpuriu şi Evul Mediu târziu trebuie înţeleasă în primul rând în sens teologic. Se ştie că filosofia medievală şi-a schimbat identitatea în momentul în care a fost tradusă întreaga operă a lui Aristotel. Dar această schimbare nu este cuprinsă în punerea în circulaţie a unor texte noi, fie ele logice, metafizice, semiologice sau biologice. Apariţia unei enciclopedii aristotelice marchează începutul unui nou Ev Mediu prin faptul că provoacă naşterea unei noi înţelepciuni – peripatetică, adică greco-arabă – care vine să releve înţelepciunea platonică popularizată prin respingerea ei de către Părinţii Bisericii. Arabizarea gândirii teologice a creştinilor latini din secolul al XIII-lea constituie fenomenul esenţial. La ea trebuie să ajungem în această epocă de excludere şi de ostracizare în care un anumit islamism provoacă raţiunea „occidentală", semn al tuturor imperialismelor şi al tuturor colonizărilor, în vreme ce raţiunea „greacă", ai cărei moştenitori legitimi se vor „occidentalii" şi care le alimentează trufia şi dispreţul, nu le-ar fi parvenit niciodată fără medierea arabilor şi a evreilor.

Pentru a înţelege actualitatea gândirii medievale trebuie, aşadar, să acceptăm mai întâi consecinţele ce rezultă cu necesitate din istoria culturii occidentale : elenizarea postumă a romanităţii, ai cărei principali agenţi de transmitere au venit de pe pământul Islamului. Chiar la baza identităţii europene se află traducătorii evrei din Toledo şi filosofii arabi din Andaluzia şi, mai devreme – la sfârşitul secolului al VIII-lea şi începutul secolului al IX-lea, pe când Occidentul era încă parţial în întuneric – multiplele lumini ale Orientului şi regatul Bagdadului, loc de întâlnire, de colaborare între arabii creştini şi arabii musulmani.

Faptul că Occidentul s-a născut din Orient, iată ce trebuie să amintească medievismul şi să spună tuturor părţilor dialogului imposibil în care se înfruntă fantomele şi fantasmele a trei mari religii monoteiste.

II

MOŞTENIREA UITATĂ

Filosofia, la semiţi, nu a fost niciodată decât un împrumut pur exterior, fără mare fecunditate, o imitaţie a filosofiei greceşti. Acelaşi lucru trebuie să-l spunem despre losofia Evului Mediu.

Ernest Renan

Expresia de „Occident creştin" este periculoasă. Cea de „Occident medieval" e universal recunoscută ; se poate totuşi prefera o a treia : cea de „Ev mediu latin".

Latin, Occidentul medieval este mai mult cu numele iar epitetul îmbracă el însuşi sensuri diferite de-a lungul timpului. Evul Mediu timpuriu e „latin" în sensul în care este moştenitorul lumii galo-romane, dar mai ales în sensul în care latina e limba sa de cultură. Textele sacre, Vechiul şi Noul Testament se citesc în latină ; învăţământul, în principal monastic, este predat în latină ; textele ştiinţei profane şi religioase sunt ele însele redactate în latină – cum este cazul *Etimologiilor* lui Isidor al Sevillei, această enciclopedie a culturii Antichităţii târzii redactată în Spania vizigotă a secolului al VII-lea. Pentru unii istorici, Evul Mediu timpuriu se confundă cu ceea ce se cheamă „perioada tenebrelor" – *the Dark Ages*. E o denumire superficială şi nedreaptă. Suntem nevoiţi totuşi să recunoaştem că pe parcursul tuturor acestor ani cărţile sunt rare şi cultura savantă puţin răspândită. Reforma şcolară carolingiană reprezintă desigur semnul unui nou început, dar mai ales o tentativă imperială de a atenua

deficienţele culturii latine, epuizare internă, degenerare născută din autosuficienţă. Fermentul „Renaşterii din secolul al IX-lea" provine aşadar logic din exterior : privirile se îndreaptă către lumea „greacă". În Evul Mediu, perioadele de renaştere sunt întotdeauna perioade de traducere, faze de „aculturaţie". Nu este o întâmplare dacă marii traducători din secolul al IX-lea sunt şi mari spirite ale vremii. Este cazul, de pildă, al irlandezului Ioan Scotus, numit „Eriugena" – adică „Fiu al Irlandei" –, cel ce traduce scrierile părinţilor greci (Dionisie Pseudo-Areopagitul, Grigorie de Nyssa, Grigorie din Nazianz, Maxim Mărturisitorul) şi care, în acelaşi timp, creează primul mare sistem teologic medieval latin : *Cartea celor patru diviziuni ale naturii* sau *Periphyseon*. E o carte de teologie creştină, dar, impregnată fiind de gândirea Părinţilor greci, este, de asemenea, influenţată de un anumit tip de cultură filosofică neoplatonică. Să ne înţelegem : nu vrem să spunem că Evul Mediu timpuriu se revigorează numai în măsura în care se deschide către exterior – adică spre lumea „greacă", spre creştinismul oriental –, ci pur şi simplu că cultura sa superioară regăseşte o posibilitate de dezvoltare primind în ea ceea ce vine din exterior.

Ce se petrece în acea perioadă în Islam? Nu totul poate fi explicat prin juxtapunerea datelor, dar apropierile cronologice provoacă uneori şocuri salutare.

Irak, pământul contrastelor

În perioada Evului Mediu destinul Islamului nu mai depinde de Omeizi şi trece în mâinile ʻAbbāssizilor – o dinastie de califi fondată de Abū al-ʻAbbās al-ʻSaffāh, descendent din ʻAbbās, unchiul profetului. Instalaţi un timp la Bagdad – vor domni până în secolul al XIII-lea al erei noastre – Abbāssizii sunt instigatorii profundelor transformări culturale ale căror structură şi sursă se limitează la două cuvinte : *kalām* (teologie) şi *falsafa* (filosofie). Fără a ne face o părere preconcepută asupra statutului său, *a fortiori* fără a afirma că există aici filosofi ca un grup social comparabil cu omologii lor greci, se poate spune că, în această lume

musulmană, filosofia există într-un sens care, la urma urmei, o condiționează și azi.

În două cuvinte: la Bagdad se traduc și se comentează texte. Traducerea și comentarea – două îndeletniciri care, găsindu-și locul în contexte religioase și politice precise, presupun fie o „toleranță", fie o adevărată „cerere" socială și politică. Această cerere există.

Reforma lui Carol cel Mare a avut o dublă finalitate: religioasă și administrativă. Fecundă în realizările sale parțiale, ea a rămas modestă în intenția ei de ansamblu: era vorba ca o anumită elită clericală să învețe să scrie, să citească și să formeze un corp de funcționari imperiali. În aceeași epocă, sub califatul lui Harūn al Rachīd, politica culturală a 'Abbāssizilor este cu totul diferită: mai strălucitoare, mai ambițioasă, mai „evoluată". Ioan Scotus venise din Irlanda pentru a-i ajuta pe latini să-și reînsușească rămășițele moștenirii creștine. Chiar dacă erau ocoliți de probleme politice în sensul propriu al termenului, califii Abbāssizi nu aveau aceleași probleme culturale ca și Carol cel Mare: „școala primitivă" a Islamului știa perfect să recite și să interpreteze Coranul și Haditele. Totuși, în această lume fără întârzieri și handicapuri intelectuale încă din a doua jumătate a secolului al VIII-lea al erei creștine se fac fără îndoială traduceri, așa cum nu s-au făcut în nici o altă epocă.

Moștenirea asumată e pe măsura civilizației care o primește. În cazul 'Abbāssizilor trebuie să vorbim de „marea moștenire umană"[14]. În fond, se inspiră din șase literaturi cunoscute pe atunci – ebraică, siriană, persană, hindusă, latină și greacă – și trimit misiuni să caute cărți în Persia, în India, la Constantinopol. Ce se traduce? Orice sau aproape orice, ceea ce înseamnă, între altele, marile texte filosofice grecești, îndeosebi cele ale lui Aristotel, și textele științifice, alchimia și medicina. Ce se face cu aceste texte? În primul rând sunt citite, apoi comentate și, ca o consecință, sunt concepute altele, se inventează, se inovează, se continuă

moştenirea umană ; pe scurt, există ceea ce azi am numi o viaţă intelectuală.

Această viaţă nu este doar apanajul curţilor princiare ci priveşte un întreg „public căruia îi place să se instruiască". „Moscheele sunt veritabile locuri de studiu", iar „reuniunile private" se înmulţesc. Cultura e deschisă în conţinut, dar şi în vectori. Mulţi dintre traducători nu sunt musulmani : se află printre ei şi creştini nestorieni sau iacobiţi. Este un fapt recunoscut : în perioada când Occidentul latin se afla într-un impas de ştiinţă şi îngrijorat de propria identitate, lumea 'abbāssidă e un univers în care creştini ca Hunayn (+877), Ishāq (+910) sau, puţin mai târziu, Yahyā ibn 'Adī (+974) traduc şi interpretează operele ştiinţifice ale antichităţii păgâne la cererea califilor musulmani.

Ne vom abţine să facem speculaţii asupra unei „deschideri a Islamului" către ştiinţă şi filosofie. Mai întâi, pentru că întotdeauna este zadarnic să vorbeşti de „natura" unei religii ; apoi, deoarece nu se poate face din existenţa filosofiei unicul criteriu capabil să caracterizeze o mentalitate religioasă şi formele de viaţă socială, juridică, intelectuală şi spirituală pe care ea le autorizează, le suscită sau le însoţeşte, fără riscul de a cădea în etnocentrism. În schimb, ar părea legitim pentru un istoric al culturii religioase şi al teologiilor să insiste asupra faptului că, de-a lungul Evului Mediu, latinii se străduiesc să-şi menţină cultura, pe când, în acelaşi timp, lumea musulmană şi-o păstrează, o produce şi o dezvoltă pe a sa şi pe a altora.

Orient şi Occident

La origine filosofia este greacă. În acest sens, ea e tot atât de „străină" pentru un musulman din Bagdad pe cât poate să fie pentru un creştin din Aix-la-Chapelle. Cu toate acestea *falsafa* devine foarte devreme dacă nu parte integrantă a gândirii musulmane, cel puţin parte integrantă a gândirii din lumea musulmană. Sunt aici două lucruri distincte şi o situaţie potenţial bogată în conflicte. *Paradoxul suprem al culturii europene din Evul Mediu este că „drama*

scolasticii", prin care aceasta pretinde că se definește, începe la Arabi. Teologii secolului al XIII-lea, ca Albert cel Mare sau Toma d'Aquino, cunoşteau bine situaţia, pentru că ei au plagiat pe tăcute argumentele teologico-filosofice arabe pe care le-au citit în lucrarea unui gânditor evreu din secolul al XII-lea : *Călăuza nehotărâţilor* de Moise Maimonide!

Un nou paradox, ce iese în evidenţă mai ales dacă îl analizăm la *nivelul* discuţiilor. Pe durata Evului Mediu timpuriu, un teolog musulman adversar al filosofiei nu se opune unei fantome sau unui sub-produs. El are în faţă tot ceea ce au creat ştiinţa antică şi orientalii. Nu este şi cazul teologului creştin.

De-a lungul „Renaşterii din secolul al XII-lea" două figuri, doi adversari ireductibili domină epoca : pe de o parte, reprezentantul vechiului ideal monastic, Sfântul Bernard din Clairvaux, pe de altă parte, reprezentantul noilor tendinţe, „logicianul" Pierre Abélard. Amândoi sunt creştini, amândoi sunt „teologi". Ce îi desparte? Bernard îi reproşează lui Abélard întrebuinţarea dialecticii, a logicii lui Aristotel în interpretarea pe care o dă Sfintelor Scripturi şi clarificările pe care le propune în problemele de credinţă. Vom reveni mai târziu asupra acestui conflict ; este suficient să notăm aici că Bernard tună şi fulgeră cu atât mai tare, cu cât critică ceea ce nu cunoaşte. Ca orice bun reprezentant al tradiţiei europene originare, nu l-a citit niciodată cu adevărat pe Aristotel şi nu vrea să ştie despre „filosofi" decât ceea ce poate spicui din Părinţii Bisericii. Abélard, „campionul" filosofiei, este oare mai bine înarmat? Fără îndoială. Dar, mai precis, ce a citit el? O mică parte din logica lui Aristotel, două opuscule aşezate la începutul *Organon*-ului – *De interpretatione* şi *Categori le* –, la care se adaugă un scurt tratat al lui Porphyrios asupra universaliilor – *Isagoga* – şi câteva monografii ale discipolului său latin, Boethius.

Abélard moare în 1142, condamnat. În acea perioadă, al-Farabi (mort în 950), „al doilea maestru după Aristotel", crease o operă imensă ; Ibn Sina (Avicenna, mort în 1037)

dăduse o enciclopedie filosofică, *Cartea vindecării* (Kitab al-Shifa') și un tratat de medicină, *Canonul* ; teologul al-Ghazāli (mort în 1111) expusese printre altele și respinsese apoi gândirea filosofilor în două cărți fundamentale : *Intențiile filosofilor, Maqāsid al-Falāsifa*, și *Distrugerea filosofilor, Tahafut al-Falāsifa* ; Ibn Rušd (Averroes) se născuse de șaisprezece ani – cel pe care Evul Mediu latin îl va numi „Comentatorul" – va muri în 1198, lăsând în urma lui o operă care, de-a lungul multor secole, va rămâne principalul ferment al reflecției filosofice occidentale[15].

Și nu i-am amintit aici decât pe cei mai cunoscuți! Pentru a fi complet, ar trebui menționate aici toate lucrările pseudo-aristotelice de origine arabă care au îmbogățit mult resursele științifice ale vremii (de la botanică la fiziognomonie trecând prin psihologie, dietetică sau morală). Ar trebui să vorbim mai ales de toți autorii la care occidentalii nu au avut cu adevărat acces, de la Ibn Bājja (Avempace) la Ibn Țufayl (Abubacer) sau pe care i-au ignorat pur și simplu – precum al-'Amiri sau 'Abd al Latif[16].

Inutil să insistăm. Dacă o cultură se măsoară în cantitatea de opere pe care le-a creat sau asimilat, putem spune cel puțin că, până în secolul al XII-lea, Occidentul medieval este subdezvoltat din punct de vedere filosofic. Reînnoirea va veni curând și vom vedea cum. Pentru moment, trebuie să înfruntăm o obiecție.

Nu cumva definim gândirea musulmană pornind doar de la faptul că ea stăpânea științele profane? Nu cumva o preamărim pentru singurul motiv că a acceptat cu ușurință, a analizat și a înțeles știința greacă mai bine decât a făcut-o gândirea creștină occidentală? Nu cumva am cedat presiunii prejudecății pe care tocmai am denunțat-o? Să o spunem limpede : gândirea musulmană nu este reductibilă la gândirea filosofică din lumea musulmană. Cu toate acestea, caracterul etnocentric al „prejudecății în favoarea filosofiei", nu trebuie să ne oblige, odată recunoscut ca atare, să punem între paranteze existența filosofiei în Islam. A spune că rațiunea e *greacă*, deci exogenă, și a rămâne la asta, ar fi o exagerare.

Dacă trebuie să evităm reducerea vieții intelectuale a lumii arabo-musulmane la o simplă muncă de adaptare, ca și când faptul de a fi putut „să integreze“ gândirea antică era regula exclusivă a unei reușite și modelul necesar al oricărei realizări, pe scurt, dacă trebuie să ne ferim de reducerea arabilor la rangul de eterni furnizori de aristotelism, cândva, de petrol, azi, nu trebuie totuși să cedăm presiunilor uitării voluntare. Rasismul și xenofobia provin din diverse cauze în care, în general, filosofia nu intervine ca atare. Necunoașterea rolului jucat de gânditorii din Islam în istoria filosofiei furnizează, în schimb, un puternic instrument retoric susținătorilor unei istorii pur occidentale a rațiunii. Așadar, nu trebuie să luăm lumii arabe ceea ce îi revine de drept și de fapt sub falsul pretext de a nu impune drept singur factor de identitate „rațiunea greacă“ unor populații ce preferă să se definească în absența ei. Că transmiterea și dezvoltarea filosofiei și a științei grecești fac sau nu parte din identitatea istorico-culturală a lumii arabo-musulmane, constituie un lucru pe care-l putem discuta și care rămâne celor interesați să tranșeze altfel decât istoricii, dacă vor asta. Că „Arabii“ au jucat un rol determinant în formarea identității intelectuale a Europei este o altă problemă ce nu se poate „discuta“, numai dacă se neagă evidența. Simpla probitate intelectuală cere ca relația Occidentului cu națiunea arabă să treacă și azi prin recunoașterea unei *moșteniri uitate*. Cum?

Prin așezarea problemei școlii și a laicității pe un teren dificil și limitat, dar inevitabil.

Evul Mediu în școală : pentru laicitate

„Cearta iașmacului“, care a încins în Franța spiritele și a mobilizat condeiele, este în același timp o amăgire conceptuală și o capcană istorică. Mulți din partizanii francezi ai școlii republicane, inclusiv arabii, se închină fără voie demonilor etnocentrismului ; reciproc, mulți dintre sectanții nemusulmani ai iașmacului cedează, mai mult sau mai puțin conștient, seducțiilor stigmatului. Cu toate acestea, este

limpede că, dincolo de semne şi efigii, şcoala trebuie să cerceteze, în limitele ce îi sunt proprii, sensul tuturor declaraţiilor de apartenenţă, să încerce să clarifice toate declaraţiile de identitate.

Să luăm o populaţie direct sau indirect originară de pe pământul Islamului. În termenii metafizicii medievale, această unitate de origine sau de provenienţă e pur analogică : aşa cum ştie toată lumea, există musulmani şi ne-musulmani, francezi şi „străini" – unii sunt arabi, alţii nu. Nu putem rezolva toate problemele dintr-o dată. Integrarea acestor diverse identităţi de provenienţă într-o societate numită „pluriculturală" făcându-le să treacă printr-o şcoală „laică şi republicană" este totuşi posibilă, cu două condiţii : trebuie să multiplicăm modelele şi tradiţiile laicităţii şi trebuie să diversificăm domeniul Istoriei.

Până acum a fost luată în considerare numai cea de-a doua exigenţă : încă de la primul ciclu al învăţământului secundar se evocă istoria câtorva societăţi islamice. Această urmă, scrisă, are un dublu avantaj : revelează francezilor de origine europeană complexitatea şi bogăţia istorică, socială, culturală a „exteriorului" şi îi repatriază parţial pe „imigranţi" în tradiţia lor uitată, le oferă o nouă memorie, le propune câteva portrete decente. Totuşi, nu vom depăşi niciodată în întregime stadiul ambiguu de roman familial, dacă ne vom mărgini la atât.

A spune, cum se înţelege uneori, că „imigranţii" trebuie să se integreze în societatea franceză înseamnă şi că ei trebuie să-şi însuşească sursele culturii europene ca fiindu-le specifice, ca formând o parte esenţială din propria moştenire şi, pentru că vorbim de „obligaţii", asta înseamnă că şcoala trebuie să le ofere mijloacele pentru a realiza această apropriere. Este inutil să lăudăm meritele „amestecului cultural" dacă se practică politica blocurilor ; Europa, cu ştiinţa, filosofia, artele şi literatura, ceilalţi, cu berbecul la proţap şi dansul din buric. Este inutil să luăm binefacerile pluri-etnismului dacă „etniile" sunt trecute de la bun început prin laminorul stereotipurilor postcoloniale. Amnezia istorică

şi, mai adânc, amnezia filosofică nu a emancipat niciodată pe nimeni.

În ochii unui medievist, şcoala laică – în acest caz, colegiile de învăţământ şi, într-o şi mai mare măsură, liceele – trebuie de acum înainte să asigure un nou serviciu : să facă cunoscută istoria teologiei şi a filosofiei din Islam. Un tânăr maghrebian – ca orice adolescent, oricare i-ar fi confesiunea sau lipsa de confesiune – are dreptul să înveţe istoria seculară şi conflictuală a lui *kalam* şi *falsafa*, să descopere ce au fost Bagdadul şi Andaluzia, să cunoască rolul jucat de musulmani şi ne-musulmani – evrei, creştini „arabi" – în istoria intelectuală a umanităţii, dreptul de a auzi câteva lucruri despre Ibs Sina sau Ibn Rušd şi chiar pe acela de a citi şi de a studia câteva pagini, inclusiv în arabă, din Hayy Ibn Yaqzān, acest Robinson Crusoe metafizic, romanul filosofic al lui Ibn Iufayl[17].

Pe scurt, are dreptul să ştie că există o gândire politică, ştiinţifică şi mistică a „orientalilor".

Este regretabil că un licean arab din Franţa nu ştie că la sfârşitul secolului al XI-lea autorul *Scrisorii de adio* şi al *Regimului singuraticului*, Ibn Bājja, predica o dublă separaţie – a filosofului de societate, a filosofiei de religie – şi că, numai din acest motiv, conform unei tehnici „dusă la extrem", contemporanii săi îl considerau o „calamitate", reproşându-i, printre altele, că „se sustrage de la prescripţiile Legii divine [...] că nu meditează decât asupra Corpurilor cereşti [...] şi că îl dispreţuieşte pe Dumnezeu".

Este absurd să nu fi auzit niciodată vorbindu-se despre *Tratatul decisiv asupra acordului religiei cu filosofia*, să nu fi aflat, chiar indirect, cum rezolvă Averroes problema care, plasată la începutul tratatului său, pare a-şi păstra actualitatea :

> Scopul cărţii de faţă e, să examineze din punctul de vedere al speculaţiei religioase dacă legea religioasă permite sau interzice studiul filosofiei şi al ştiinţelor logice, dacă acesta este recomandat fie cu titlu meritoriu, fie cu titlu obligatoriu.

Este trist ca el să nu fi avut niciodată ocazia de a reflecta asupra pasajului în care, reluând şi dezvoltând teoria celor „trei clase de oameni" a lui Ibn Bājja, filosoful din Cordoba, transformă interpretarea nefilosofică a Coranului în sursa tuturor „sectelor" din Islam gata să se acuze una pe alta de necredinţă şi erezie[18].

În sfârşit, e inadmisibil ca el să nu aibă nici o posibilitate de a afla că strămoşii îndepărtaţi ai francezilor aşa-zişi „de viţă" au trebuit cu multă vreme înainte şi împotriva propriilor strămoşi să poarte o lungă şi destul de dificilă muncă de aculturaţie.

Anumiţi profesori de filosofie au cerut de curând extinderea învăţământului filosofic la clasele terminale. Acest proiect care regăseşte periodic o anumită actualitate în Franţa datorită eforturilor lui J. Derrida şi ale Colegiului Internaţional de Filosofie, va avea un viitor şi mai strălucit dacă se va deschide filosofiilor „arabe" şi „ebraice". A te limita la opoziţia mediatică dintre credinţă şi raţiune, a alcătui critica vieţii cotidiene plecând numai de la reflecţia asupra modului de existenţă a obiectelor tehnice înseamnă a nu respecta destinaţia şcolii care constă în lărgirea perspectivelor. Uitând gigantomahiile televizate, sistemul educativ trebuie să se străduie să facă cunoscută *pluralitatea raţionalităţilor religioase*.

Nu este vorba de un vis. „Cultura" filosofică e străină în general preocupărilor culturale ale unui adolescent, fie el maghrebian sau nu. „Tinerii" au propriile repere, textele lor fondatoare, cuvintele şi modelele lor, un stil, o manieră de a fi, jumătate muzicală, jumătate costumată, în care cartea de filosofie e departe de a fi suportul dorinţelor, al mâniilor şi identificărilor. Prin urmare, este probabil că, pentru a se găsi pe sine, un „imigrant" nu va fi tentat să-l citească pe Averroes mai mult decât un francez „de viţă" pe Aristotel. Dar, tocmai similitudinea problemei justifică acţiunea pedagogică şi conferă şcolii funcţia sa reală. Locul unei educaţii laice se găseşte între presiunile contradictorii ale tuturor fundamentalismelor – religioase sau nereligioase –,

între culturile de împrumut și distracțiile pasagere, între gusturile impuse din afară și alegerile precipitate. Dizidența *concepută ca o lărgire a spațiului lizibilului și al discutabilului* este o vocație a școlii. Apartenența la o „comunitate națională" franceză nu impune rasismul vestimentar mai mult decât dandysmul de stat.

E chiar atât de greu să admitem că o tânără musulmană refuză să îmbrace un „501 rupt în genunchi, pe coapse și în fund"? Este interzis să gândești că portul universal al jeanșilor produce oameni-sandwich, că transformă individul într-un purtător de însemne ce „sponsorizează" un vis de cumpărat, că impune o nouă formă de uzură : aceea a veșmântului nedeteriorabil, monedă de schimb și valoare de refugiu în același timp, uniformă pentru vieți monotone și prim semn vizibil al identității sociale?

Școala nu trebuie să prescrie un *look*. Ea trebuie să primească pe toată lumea, să propună propriile valori, să instruiască, să educe. Ea trebuie să garanteze un anumit *nivel de reflecție* prin existența „programelor naționale". Istoria și mai ales istoria gândirii medievale poate să-i furnizeze exemplele de legitimare a studiului în lumea musulmană – la urma urmei nu asta făcea Averroes când explica sensul surei LIX, 2 din Coran : „Trageți învățăminte din astea, voi cei nelipsiți de inteligență"? Întreaga problemă e să-i fie arătat unui tânăr arab că nu trebuie să aleagă automat între credința tatălui său și rațiunea „maeștrilor" săi.

Istoria unei aculturații

Bernard din Clairvaux îl critica pe Abélard pentru folosirea dialecticii ; acest tip de confruntare a avut loc și în lumea islamică. „Controversa din Bagdad" în care se înfruntă gramaticianul musulman Abū Sa'id as-Sirāfi (mort în 899) și logicianul nestorian Abū Bisr Mattā (mort în 940) constituie un bun exemplu de „criză de aculturație". Acest dialog care, într-un anume sens, leagă Islamul de elenism, reprezintă de asemenea un conflict între gramatică și logică și, prin aceasta, între două concepții privind raportul dintre

om și limbă. Este, așadar, o anticipare a conflictului Bernard–Abélard. Totuși, ar fi o greșeală să gândim totul în termeni conflictuali. Din momentul în care se pune problema de a institui o dezbatere între teologie și logică, marii teologi musulmani nu rămân în urmă ; majoritatea sunt buni logicieni : e cazul lui al-Ghazāli, a cărui *Logică* a devenit de altfel un manual școlar în Universitățile „secolului de aur" al scolasticii latine, secolul al XIII-lea, înainte de a fi adaptată de Raymundus Lullus, unul dintre adversarii cei mai consecvenți ai Islamului.

Ortodoxia teologică a lui Ghazāli este indiscutabilă. Competența sa de teolog se bazează și pe cunoașterea doctrinelor filosofice pe care le respinge. *Tahafut* n-ar avea sens dacă gândirea filosofilor, în special cea a lui Avicenna, n-ar fi fost înțeleasă, expusă în detalii tehnice, adoptată de varietatea domeniilor sale, de la logică până la teologia filosofică („știința divină a filosofilor"). Latinii nu au cunoscut în întregime cartea lui Ghazāli : *Tahafut* nu a fost tradusă. Adversarul filosofilor a devenit, așadar, principalul discipol al lui Avicenna. De asemenea, replica lui Averroes la *Tahafut*, adică *Respingerea respingerii*, nu a fost tradusă decât foarte târziu[19]. Astfel, Latinii au ignorat parțial nivelul controverselor teologice și filosofice atins în lumea islamică.

Această ignoranță are urmări până azi. Una dintre tendințele foarte curente – ca să nu spunem tendința dominantă – în viziunea interpretativă a istoriei filosofiei prezintă gândirea medievală ca produsul întâlnirii dintre filosofia lui Aristotel și „modul de reprezentare provenit din iudeo-creștinism". Formula, care îi aparține lui Heidegger, e puțin satisfăcătoare, în primul rând pentru că Aristotel nu a fost cunoscut în totalitate decât la începutul secolului al XIII-lea, aproximativ la 800 de ani de la începutul Evului Mediu ; apoi, pentru că ea pune în legătură entități ce nu au existat niciodată în stare chimică pură ; în sfârșit, pentru că lasă deoparte fenomenul traducerii – un lung lanț de transpuneri și adaptări care încep la Bagdad, se continuă în Spania și se încheie la Neapole ; pe scurt, pentru că

anihilează sub termenul vag de „mod de reprezentare provenit din iudeo-creştinism" un fenomen complex în care şi cultura religioasă a celor trei monoteisme a jucat un anume rol.

Când vorbesc despre ei înşişi, medievalii se denumesc adesea *Latini*. Latinii, cărora le opun în general pe *Arabi*, *gentes* – „ginţi" sau „păgâni" –, şi pe *philosophi* adică filosofii. Identificarea dintre *Arabi* şi *philosophi* care face ca expresia „filosofi arabi" să fie aproape redundantă, trebuie să ne reţină atenţia. Pentru un teolog creştin din secolul al XIII-lea, *filosofi* prin excelenţă nu sunt Grecii ci Arabii sau mai degrabă, grecii şi arabii. Această ruptură dintre *Latini* şi *philosophi* este oare expresia unui conflict „etnic" mocnit? Puţin probabil. Cartea lui Egidio Romano, *Erorile filosofilor* e o versiune creştină a lucrării *Tahafut al-Falāsifa* ; aici filosofii sunt în principal Arabii, dar selecţia „adversarilor" nu este politică ci reprezintă expresia directă a stării corpusului filosofic din secolul al XIII-lea, un *corpus* în care Arabii sunt la fel de bine reprezentaţi statistic ca şi Grecii. În plus, asimilarea „filosofilor" cu „Arabii" nu are un rol peiorativ. Alegând filosofia, Albert cel Mare îşi alege eroii şi modelele unde doreşte : nu scapă nici o ocazie de a aminti cât de puţin respect are faţă de contemporanii şi predecesorii săi latini. Să-i ascultăm dizertaţia asupra naturii sufletului, în care exclamă : „În acest domeniu, ca şi în multe altele, detest tot ceea ce susţin Latinii". Albert cel Mare poartă numele de „Doctor universal" şi ar putea fi numit doctor în ştiinţele arabe. Lucrul devine mai picant în clipa în care ştim că acest şvab mort în 1280 a fost canonizat în 1931 pentru a pecetlui legătura dintre Biserică şi cultura ştiinţifică a vremii noastre.

Albert este cel mai cunoscut beneficiar al marii moşteniri umane conservată prin lumea arabă. Dacă vrem să îndepărtăm definitiv ipoteca etnocentrismului, trebuie totuşi să insistăm asupra felului cum această moştenire a ajuns în Europa.

Toledo e primul mare centru de cultură în Evul Mediu Occidental. Istoria se repetă : în secolul al XII-lea Toledo a reprezentat pentru lumea creştină ceea ce Bagdadul a reprezentat pentru lumea musulmană. Este inutil să numim aici toţi traducătorii şi toate traducerile. E suficient să amintim că Avicenna a fost tradus în latină la Toledo de un mic grup din care făceau parte Ibn Daūd, evreu cunoscător de arabă care efectua traducerea din arabă în castiliană şi Dominicus Gondisalvi, creştin ce realiza traducerea din castiliană în latină. Această traducere din Avicenna este de o importanţă capitală. Mai întâi, pentru că vedem aici un evreu şi un creştin colaborând pentru apropierea culturală a textului unui persan tradus în arabă – găsim aici o formă de „metisaj" în mod sigur cu nimic mai prejos decât altele. Apoi, pentru că textul lui Avicenna este cea dintâi operă filosofică însemnată care a ajuns în Occident. Se uită prea des că Latinii l-au cunoscut pe Avicenna înainte ca Aristotel să fie tradus integral. În realitate, dacă a existat în secolul al XIII-lea o filosofie şi o teologie numite „scolastice", aceasta se datorează în primul rând faptului că Avicenna a fost citit şi exploatat încă de la sfârşitul secolului al XII-lea. Aşadar, Avicenna şi nu Aristotel a iniţiat Occidentul în filosofie. În privinţa asta nu ne putem mulţumi să spunem că elevul a fost cunoscut înaintea maestrului. Ibn Sinā era un filosof şi un sufi. Gândirea sa datorează mult lui Aristotel, ca şi altor surse, religioase sau filosofice. Neoplatonismul este aici omniprezent.

Altfel spus, dacă dorim să caracterizăm ca şi Heidegger metafizica occidentală drept o „onto-teologie", la Avicenna trebuie să căutăm începutul decisiv şi modelul de referinţă al mai multor generaţii. „Ontologia", adică „ştiinţa divină", ştiinţa unui Dumnezeu transcendent şi inefabil, Cauză primă a tot ceea ce este, „Prim Agent al oricărei fiinţe" : două teme ce n-au existat în această formă la Aristotel şi chiar, contrazic o parte notabilă din gândirea sa – se ştie că „Dumnezeul" lui Aristotel, „Primul motor imobil al Universului" nu este

nicidecum „creatorul său“ şi că Avicenna împrumută de la „Bătrânul grec“, Al-Saih al-Yūnānī (probabil Porfir), ideea unui Dumnezeu „Prim Agent al Universului“.

Aşadar, cu Avicenna influenţa gândirii musulmane asupra Evului Mediu latin prinde contur prima dată cu adevărat: acest autor nu iniţiază numai Occidentul în tainele raţiunii, ale utilizării sale profane, într-un cuvânt, în ştiinţă, ci îl introduce şi în raţionalitatea religioasă, o raţionalitate foarte strictă, pusă pentru prima dată în mod riguros în slujba unei religii monoteiste.

Pornită din Toledo, mişcarea de aculturaţie a Occidentului se continuă la Neopole şi în sudul Italiei mulţumită împăratului Frederic al II-lea. Încoronat la Roma în 1220, Frederic de Hohenstaufen a domnit mai mult asupra domeniilor sale din Italia decât asupra celor din Germania. Administrator al ştiinţei arabe şi al culturii musulmane, el a fost excomunicat de papa Grigorie al IX-lea pentru că nu a fost de acord cu cea de-a şasea cruciadă. Se ştie că a luat totuşi crucea, dar a făcut-o în felul său, prin negociere (tratatul de la Jaffa, 11 februarie 1229).

Creator al Universităţii din Neapole, Frederic, asemenea vechilor califi din Bagdad, a dus o politică de traducere şi cumpărare de cărţi ; s-a bucurat de traducători renumiţi ca Michel Scot, cel ce dirija munca micilor echipe bilingve ; el însuşi a scris un tratat de dresare a şoimilor pentru vânătoare : *Arta de a vâna cu păsări*, care este cel dintâi tratat occidental asupra comportamentului animal, născut din observaţie şi „experienţă“. Fiul său natural, Manfred Lancia, a mers pe urmele tatălui. Autor al unei importante *Scrisori către Universitatea din Paris* care este, în fond, o pledoarie pentru asimilarea ştiinţei şi a culturii arabe, Manfred şi-a găsit moartea în bătălia de la Benevento, atunci când, la chemarea Papei, Charles de Anjou, fratele lui Ludovic al IX-lea, regele Franţei, potrivit formulei dispreţuitoare ce trebuia să-i aducă gloria „l-a trimis să doarmă în infern pe sultanul de Lucera“.

Nu este exagerat să spunem că cei doi Staufer, Frederic și Manfred – despre care vom mai vorbi – au considerat lumea musulmană ca un fel de memorie culturală a lumii întregi. Această perioadă de curiozitate și dialog direct s-a terminat în violență. Influența gândirii Islamului asupra Occidentului nu s-a oprit aici.

Încă din a doua parte a secolului al XIII-lea Universitatea din Paris s-a impus ca prima universitate din Occident în tot ceea ce avea legătură cu studiile teologice și filosofice. Este suficient să răsfoim textele epocii pentru a vedea că ceea ce Ernest Renan numea disprețuitor „arabism" a luat aici forma unui model, ba chiar a unei mode. De la Albert cel Mare la Toma d'Aquino sau Siger din Brabant nu există nici o sumă teologică, indiferent dacă aparține unui aristotelic „moderat", „creștin" sau „radical", nici un comentariu filosofic care să nu se miște în spațiul intelectual sau conceptual determinat de interpretarea „arabă" a lui Aristotel. Dacă trebuie să întocmim tabloul sistematic al științelor, să le definim obiectul și relațiile dintre ele, ne întoarcem către al-Fārābi și Avicenna ; dacă trebuie să ne ocupăm de știință, de optică („perspectiva"), de astrologie, de alchimie, de fizică, arabilor le cerem rețetele, principiile, noțiunile și metodele. Pentru a lua un singur exemplu din optică, toți autorii medievali, precum Witelo (pe la 1250 – 1275), Roger Bacon (mort în 1292), Dietrich din Freiberg sau John Peckham (pe la 1230 – 1292) s-au inspirat din *Perspectiva* lui Alhazen (Ibn al-Haitham) ; optica medievală n-ar fi existat fără optica arabă.

Toledo – Neapole – Paris. Să ne oprim din călătorie, teza e evidentă : știm că spiritul științific al Evului Mediu Occidental este un spirit care are o legătură vie, descrisă, activă cu diversitatea științelor arabe.

În ceea ce ne privește, vom face două remarci, una generală, una particulară.

Dacă problema raportului dintre filosofie și religie și-a găsit cea dintâi expresie în lumea arabo-musulmană, *modelul „crizei" sau al „dramei scolasticii" folosit pentru a gândi specificitatea*

Evului Mediu latin se dovedește în realitate un model de import. În lumea musulmană s-a efectuat cea dintâi confruntare dintre elenism și monoteism sau, cum se mai spune, dintre rațiune și credință. Așadar, dacă „intelectualul medieval“ e definit printr-un presupus conflict dintre aceste două postulate contradictorii, nu trebuie să uităm că „aculturația filosofică“ din Europa nu a însemnat o simplă achiziție de tehnici intelectuale : „criza“ însăși , regimul său conceptual, structura sa mentală au fost dobândite în același timp împreună cu instrumentele pentru realizarea sa concretă. „Drama“ intelectuală a Occidentului nu s-a născut din întâlnirea credinței creștine cu rațiunea greco-catolică, ci din interiorizarea *contradicțiilor raționalismului religios arab,* din soluțiile date de gânditorii din Islam la problema relațiilor dintre filosofia elenistă și religia musulmană. Altfel spus, forma culturală numită „scolastică“ – substantivul – iar nu formalismul rațiunii scolastice – epitetul – a fost împrumutată de la Arabi.

„Averroismul“ nu constituie un efect pervers al arabismului asupra gândirii occidentale. Există deja în Islam o structură de gândire care exprimă un conflict intern al raționalității. Importat în Occidentul Evului Mediu, acest conflict și-a pierdut azi o parte din vigoare pentru că, într-un anumit fel, raționalismul religios s-a impus unei fracțiuni importante a creștinismului. Cu toate astea, criza nu rămâne structural mai puțin deschisă în lumea laică așa cum reiese din faptul că față de pluralitatea revendicărilor religioase și ascensiunea integrismelor, școala trebuie să înfrunte azi și o problemă *scolastică* și una școlară. De fapt, totul se petrece ca și când „criza scolastică“ a abandonat terenul instituțiilor de credință pentru a trece în cel al instituțiilor rațiunii, ca și când ar fi trecut de la sinodul episcopilor la consiliul profesorilor. Această resurecție neprevăzută a „problemei intelectuale medievale“ merită să fie gândită azi : „reîntoarcerea“ Evului Mediu nu rezidă într-o ascensiune a unui nou fundamentalism, ci în reactivarea unei vechi crize pe care o credeam rezolvată și care,

printr-un al doilea „import“, revine, identică, din acelaşi loc de unde ne-a parvenit şi prima dată. Problema este că acolo unde în Evul Mediu puterea religioasă putea să decidă în termeni de condamnare, puterea laică şi republicană din epoca modernă trebuie să hotărască în termeni de autorizare.

O altă remarcă, corelativă, sau, mai degrabă, o altă problemă. Dacă raţiunea, raţionalitatea sunt părţi integrante din ceea ce Occidentul a primit de la lumea musulmană, dacă raţiunea, numită impropriu „occidentală“, asemenea luminii, vine şi ea din Orient, dacă trebuie să ţinem seama de aceasta nu numai pentru a dialoga cu alţii ci chiar cu noi înşine, putem să ne întrebăm justificat dacă a avut loc în Evul Mediu dialogul „interconfesional“, favorizat de o filosofie comună. Este aici o problemă de fapt care, în eventuala exemplaritate a răspunsului său, ar putea să ne indice dacă trebuie sau nu să ne pierdem speranţa în raţional, dacă trebuie sau nu să ne păstrăm raţiunea.

Filosoful bărbos

Fără îndoială că medievalii cunoşteau puţine lucruri despre Islamul ca atare, chiar dacă Coranul fusese tradus în latină la îndemnul lui Petru Venerabilul.

Intenţiile lui Petru Venerabilul nu erau din cele paşnice. Cum bine a arătat Le Goff, el urmărea înainte de toate „să îi combată pe musulmani nu pe teren militar ci pe cel intelectual“[20]. Cele câteva rânduri în care reformatorul din Cluny – dar şi protectorul lui Abélard – face el însuşi istoria traducerii „sale“ sunt, din acest punct de vedere, foarte elocvente :

> Fie că dăm erorii mahomedane ruşinosul nume de erezie sau, cel infam, de păgânism, oricum trebuie să acţionăm împotriva ei, adică trebuie să scriem. Dar, pierind cultura antică, după cum spun evreii care admirau odinioară pe apostolii poligloţi, latinii şi mai ales modernii nu mai ştiu altă limbă decât pe cea a ţării lor natale. De aceea, ei n-au fost în stare nici să-şi dea

seama de enormitatea acestei erori, nici să o stăvilească. Astfel, inima mea s-a aprins și un foc mă arse în meditația mea. M-am indignat văzând cum latinii nu cunosc cauza unei atari pierzanii și cum ignoranța lor îi lipsește de puterea de a i se opune ; căci nimeni nu răspundea, căci nimeni nu știa. M-am dus deci să găsesc specialiști în limba arabă, limbă ce a permis acestei otrăvi mortale să infesteze mai mult de jumătate din glob. Cu prețul rugăminților mele și al banilor, i-am convins să traducă din arabă în latină povestea și doctrina acelui nenorocit ca și legea sa care se cheamă Coran.

Există fără îndoială excepții la această alternativă – ignoranță sau război – ; cu toate acestea, nici nu merită, la propriu vorbind, numele de „dialog“, ilustrat de Abélard în *Dialogul dintre un filosof, un evreu și un creștin*. Atunci când nu sunt întru totul ignoranți în privința Islamului, medievalii sfârșesc, în cel mai bun caz, prin a impune un *cad u de rezoluție hegemonică*, pentru a promova un proiect de grupare a evreilor, a musulmanilor și a creștinilor *sub egida creștinismului.*

Putem aminti aici cazul lui Raymundus Lullus, „filosoful bărbos“ :

> Într-o zi, în împrejurimile Parisului, un credincios întâlni un necredincios. După ce se salută reciproc, credinciosul îl întreabă pe necredincios unde merge. Necredinciosul răspunde : merg la Paris unde sunt oameni foarte înțelepți – după cum se vorbește în țara mea. Merg acolo pentru a rezolva și a respinge prin demonstrație toate argumentele pe care ei ar putea să le aducă în favoarea credinței catolice. La rândul său, necredinciosul îl întreabă pe credincios unde merge. Credinciosul răspunde : vreau să merg în țara Sarazinilor, căci mi-am dat seama că există acolo mari filosofi, ei înșiși Sarazini. Merg acolo pentru a rezolva și a respinge prin demonstrație toate argumentele pe care ei ar putea să le aducă împotriva sfintei credințe catolice[21].

Începută la o răscruce de drumuri, această întâlnire dintre un musulman și un creștin este unul dintre dialogurile

fictive al căror maestru necontestat era, în epoca lui Filip cel Frumos, Raymundus.

Situată la periferia pariziană, această cruciadă a rațiunii, care nu pare să ducă la nici un rezultat, are un sens politic și cultural precis: Franța, Creștinătatea întreagă are de acum nevoie de misionari. Pe de o parte, expedițiile militare din Palestina mergeau într-adevăr din eșec în eșec. Pe de altă parte, ceea ce e de acum la fel de grav, a trecut mai mult de o jumătate de secol de când filosofia arabă a „invadat" Occidentul. Concluzia vine de la sine. *Sarazinul, fostul dușman din exterior, a pătruns înăuntru*. Locuiește la Paris. Universitatea îi este adăpost, iar filosofia – sabie. Lupta devine necesară și va avea loc.

Oare cum de nu s-a remarcat totuși că, în această scurtă fabulă, armele sunt aceleași de ambele părți: silogismul, demonstrația, pe scurt, rațiunea pusă în scenă într-un conflict al interpretărilor care pare să interiorizeze violența. Se va spune că tocmai în asta constă ficțiunea supremă : întâlnirea are loc în textul lui Lullus : altundeva, rațiunea nu e capabilă de nimic. Nu asta contează.

Creștin *arab* născut la Majorca – de unde barba sa și porecla de *philosophus barbatus*, asemeni figurilor din iconografie –, autodidact, pelerin al Scripturii și călător poligraf, Raymundus Lullus poartă un război neobișnuit: scrie despre înțelegerea dintre musulmani, evrei și creștini în latină, în arabă și în catalană. Dar nu e numai un om al condeiului. El proiectează această înțelegere, o anticipă, o predică public expunându-se „oprobiului, loviturilor și ofenselor". El este cel care, în piața mare din Bejaia, „înfierbântă mulțimea păgânilor vorbind în arabă", el este cel care spune: „Legea creștinilor este adevărată, sfântă și plăcută lui Dumnezeu ; Legea Sarazinilor este, dimpotrivă, falsă și amăgitoare. Și sunt gata să o dovedesc" : el este cel care, pentru îndrăzneala sa, a fost „închis în latrinele închisorii pentru hoți". El e, de asemenea, cel care, din 1294, este expulzat din Regatul Tunis unde încercase același demers.

Dincolo de suferințe și umilințe, Raymundus deschide, așadar, un dialog veritabil, inventând în felul său noțiunea de „partener de discuție" dragă filosofiei germane de azi. Discuție foarte bizară, totuși. A argumenta, prin rațiune înseamnă, în ochii lui Raymundus, a folosi armele adversarului. Însă, obiectivul este convertirea acestuia. Pentru ca dialogul să existe, trebuie să accepte o discuție pe terenul logicii credinței ; ca să existe prozelitism, trebuie să dispună de o logică superioară celei a musulmanilor, de o tehnică a gândirii a cărei putere va fi, ea singură, pe măsura unui Adevăr superior. Există două revelații concurente – creștină și musulmană –, dar o singură rațiune și o singură logică, logica „aristotelică" cu avatarurile sale orientale și occidentale. Geniul lui Raymundus rezidă în faptul că propune o nouă logică, o *logică revelată* cu scopul ca, rațiunea rămânând una, musulmanii să fie constrânși tocmai din cauza aceasta să schimbe Legea.

„Experților în Legea lui Mahomed" care aleargă tot mai mulți pe zi ce trece la Tunis pentru a „argumenta în favoarea Legii lor și pentru a-l converti la secta lor", le opune deci „Arta care a fost revelată într-un mod pe care el îl consideră divin unui eremit creștin", și afirmă că, grație acestei Arte, va putea demonstra fără putință de tăgadă că există o Treime de Persoane – „cu singura condiție ca adversarul să fie de acord să discute calm cu el timp de câteva zile". Și reciproc, cadiul care, la ordinul Regelui din Bejaia, sfârșește prin a-l lăsa să plece din nou la Genova, începe prin a-i cere părerea, „căci și el este un filosof renumit" :

> Dacă tu crezi că Legea lui Hristos este adevărată, iar cea a lui Mahomed falsă, dovedește aceasta prin rațiuni necesare.

Să nu ne facem iluzii : dialogul are limitele sale și eșecul este regulă. Raymundus nu încetează să îl cerceteze. Cum se explică această perseverență? Ni se oferă două interpretări.

Încăpățânarea lui Raymundus nu provine din încrederea indestructibilă în „raționalitatea" interlocutorului, nici din

forța constrângătoare, universală, să-i zicem, a rațiunii naturale, ci ține în primul rând de vocația sa de martir, apoi de convingerea asupra originii divine a Artei sale. Dintr-o asemenea perspectivă, Raymundus este, în sensul cel mai literal al termenului, un *Profet al rațiunii* : pentru el totul începe printr-o viziune a trupului lui Hristos „răstignit pe cruce" atunci când într-o noapte, așezat pe marginea patului său, „încerca să compună un cântec în limba vulgară pentru o Doamnă pe care o iubea nebunește". Restul urmează de la sine.

A doua interpretare : chiar de origine divină, Arta lui Raymundus este, în conținutul ei, o expresie a rațiunii naturale, o imagine a gândirii perfecte. A argumenta pentru Legea creștină înseamnă deci, în același timp, a salva rațiunea de ea însăși, sarcină dificilă dar care *poate* fi îndeplinită.

Din acest punct de vedere, intuiția lui Lullus rezidă în conștientizarea unei *unități a crizei* care face ca gestul său inițial de misionar, convertirea Sarazinilor, să se dedubleze și să se intensifice apoi în lupta dusă împotriva filosofilor de la Universitatea din Paris, *magistri artium*, presupuși susținători ai tezelor lui Averroes. Renan nu a inventat nimic, ci a reluat ideea lui Raymundus Lullus : acest „averroism" care trebuie combătut din dublul punct de vedere al filosofiei și al Legii – idee ce confirmă existența unei „crize scolastice arabe" resimțită la Paris, și exploatată la Tunis sau la Bejaia.

De fapt, ajutată de Artă, rațiunea, în concepția lui Raymundus Lullus, înfruntă cu bună știință cele două jumătăți ale culturii intelectuale din Islam : în Tunis, *kalam*-ul ; la Paris, *falsafa*. Așadar, printr-un fel de necesitate structurală, cruciada lui Raymundus Lullus se retrage din locurile îndepărtate către universitate. Evoluție remarcabilă, cu care „Raymundus fantasticul" (*Raymundus phantasticus*) invadează în mod progresiv Creștinătatea. În 1308, programul său vizează întemeierea a patru sau cinci mănăstiri în care să se învețe „diferitele idiomuri ale păgânilor", „unirea tuturor milițiilor religioase într-un singur Ordin", perceperea unei dijme destinate în întregime

„recuceririi Pământului Sfânt". După întâlnirea sa cu adversarul din interior – filosofii „averroiști" de la Universitatea din Paris –, al treilea punct este modificat. Crearea școlilor pentru limbile orientale și reunirea soldaților lui Hristos au rămas : dijma e înlocuită cu lupta anti-averroistă.

În autobiografia sa, Raymundus plasează descoperirea unui curent filosofic care se reclamă de la Averroes, în perioada lecțiilor pariziene din 1309 :

> El a observat că scrierile lui Averroes, comentatorul lui Aristotel, au determinat multe spirite să se abată de la rectitudinea adevăratei credințe catolice. După ei, religia creștină era imposibilă ca mod al gândirii și adevărată numai ca mod al credinței.

Această atitudine a „averroiștilor" deschide calea unui paradox inedit : nu mai putea fi vorba despre *credo quia absurdum*, nici măcar despre *credo ut intelligam*, ci apărea o formulă nouă pe care a exprimat-o perfect însuși Raymundus :

> *Credo fidem esse veram, et intelligo quod non est vera* : cred că este adevărată credința și înțeleg că ea nu este adevărată.

La care el răspundea că dacă credința catolică nu putea fi demonstrată ca mod al gândirii, era imposibil să fi fost adevărată. După întâlnirea sa cu filosofii parizieni, profetul care îi evangheliza pe Sarazini are o misiune suplimentară : întoarcerea rațiunii împotriva sectanților rațiunii – Sarazinii din Paris – precede o cascadă de pamflete, de la *Cartea despre nașterea copilului Isus*, adresată lui Filip cel Frumos, în care șase nobile doamne se roagă pentru eradicarea averroismului, până la poemul catalan *Lo concili*, trecând prin *Vita Coetanea* adresată atât părinților din Conciliul de la Vienne, cât și seniorilor laici ai timpului :

> Puțin după, află că Sfântul Părinte, papa Clement al V-lea, a convocat un conciliu general în Vienne la calendele lui octombrie ale anului 1311. Își propuse să se ducă acolo pentru a obține trei lucruri care priveau adevărul credinței. Cel dintâi,

> construirea unei case potrivite să primească oameni pioşi şi inteligenţi pentru a studia aici limbile străine ; aceştia urmau să plece apoi pentru a predica Evanghelia tuturor făpturilor. Al doilea, reunirea într-un singur ordin a tuturor călugărilor-soldaţi pentru a duce un război neîntrerupt cu Sarazinii de dincolo de mare, până la recucerirea Pământului Sfânt. În sfârşit, al treilea, *o acţiune rapidă împotriva doctrinei lui Averroes*, care deformează adevărul în mai multe puncte, şi anume : *catolicii inteligenţi*, preocupaţi mai mult de slava lui Hristos decât de propria lor glorie, *se străduie să combată aceste doctrine şi pe partizanii lor*, deoarece ele par contrare adevărului şi înţelepciunii necreate, Fiul etern al lui Dumnezeu.

Merita oare Averroes o asemenea spaimă pătimaşă? Producea oare Universitatea din Paris, dacă nu chiar liberi cugetători, cel puţin adversari sau corupători ai creştinismului? E o problemă asupra căreia vom reveni. Pentru moment, este mai urgent să analizăm esenţa presupusului *credo* averroist.

Mitul dublului adevăr : Boethius din Dacia şi Rabbi Moïse

În descrierea „dificilului echilibru dintre credinţă şi raţiune", J. le Goff face deosebirea între aristotelismul lui Toma d'Aquino, care vrea să-l împace pe Aristotel cu Sfânta Scriptură şi aristotelismul averroiştilor care, „atunci când constată vreo contradicţie, o acceptă ca atare şi urmează atât pe Aristotel cât şi Scriptura", lucru pentru care „inventează doctrina dublului adevăr : unul care este al revelaţiei [...] celălalt, care nu e decât cel al simplei filosofii şi al raţiunii fireşti"[22]. *Duplex veritas*, dublul adevăr, sau mai curând, *duplicitatea*. Cel puţin aceasta este opinia lui Étienne Tempier în prologul *syllabus*-ului din 1277 : o încălcare ce nu cutează să se arate pe faţă, dublată de o tehnică a şarlatanului fără curaj, iată întreaga artă a „artiştilor din Paris care, depăşind limitele specialităţii lor" şi răspândindu-şi „erorile execrabile sau, mai bine spus, orgolioasele şi zadarnicile nebunii, caută să dea impresia că, de fapt, nu-şi asumă cu adevărat ceea

ce spun". Precauţie inutilă, de vreme ce, „deghizându-şi răspunsurile, încercând să o evite pe Scylla nimeresc de-a dreptul în Charybda". Căci nu se pot împiedica, şi astfel se deconspiră :

> Ei spun într-adevăr că anumite lucruri care sunt adevărate potrivit filosofiei, nu sunt adevărate potrivit credinţei catolice, ca şi cum ar exista două adevăruri contrare, ca şi cum adevărul Sfintei Scripturi ar putea fi contrazis de adevărul textelor păgânilor pe care Dumnezeu i-a condamnat.

Citindu-l pe Tempier, nu-ţi prea dai seama cine a inventat filosofia lui *ca şi cum*. *Quasi sint duae veritates contrariae*. Oare *artistae* sunt cei ce au impus existenţa a două adevăruri contrare? Sau episcopul scoate această „teză" din premisele lor? Răspunsul trebuie să vină evident din texte. Astfel formulată, dificultatea dispare. Să-l luăm pe cel pe care istoricii au vrut, pentru o vreme, să-l transforme în campionul dublului adevăr : maestrul parizian Boethius din Dacia[23]. Tratatul său *Eternitatea lumii* nu are nimic ambiguu : este, în cel mai rău caz, o pledoarie pentru separarea puterilor. Ce spune el, de fapt? În ceea ce priveşte conţinutul, spune că raţiunea şi credinţa nu se contrazic în privinţa eternităţii lumii şi că argumentele prin care anumiţi eretici susţin, împotriva credinţei creştine, că lumea este eternă sunt fără putere. În ceea ce priveşte forma, afirmă că fiecare are dreptul şi obligaţii specifice în problemele ce ţin de competenţa sa – filosoful să argumenteze în mod demonstrativ, şi în acest domeniu credinciosul nu poate să spună nimic ; credinciosul să creadă, şi în acest domeniu filosoful trebuie să tacă. Evident că totul se învârte în jurul noţiunii de domeniu. Negând posibilitatea unei contradicţii între filosofie şi credinţă, dacă fiecare dintre ele se mulţumeşte *să ajungă* la adevăr prin mijloace proprii, Boethius nu afirmă că există două adevăruri contrare, ci se mărgineşte să susţină că „concluziile filosofilor se referă la posibilul natural şi se bazează pe raţionamente acolo unde învăţătura de credinţă se întemeiază adesea pe miracole, nu pe raţionamente". Dar

atunci, unde este problema? Blocând alternativa asupra filosofiei şi credinţei, Boethius e cu siguranţă averroist – Gilson aproape că remarcă aceasta atunci când subliniază că maestrul din Dacia nu foloseşte cuvântul *theologia*[24]. Dar niciodată nu „a aruncat punţi între ele", după cum credea Sajo, şi nici nu „a găsit vreun expedient pentru a ajunge la acest rezultat"[25], din simplul motiv că nu credea că ele pot vreodată să se contrazică, atâta vreme cât fiecare îşi păstrează locul. Or, tocmai aceasta refuză Tempier : posibilitatea coexistenţei paşnice a filosofului cu credinciosul. De aceea inventează dublul adevăr. Atitudine de teolog care, având întreaga putere, o are şi pe aceea de a decreta că în spiritul filosofului ca şi în cel al credinciosului coexistenţa trebuie să pătrundă, să se stabilească, să se fixeze. Acolo unde Boethius înţelegea să facă o declaraţie de incompetenţă, episcopul îi cere să meargă până la capăt cu o logică pe care nu el o alesese şi să admită că în sinea lui este şi rămâne filosof şi credincios. La aceasta se referă dublul adevăr : o dublă identitate pe care teologul o impune filosofului. E inutil să mai spunem că filosofia şi credinţa nu se contrazic ca discipline distincte, trăite şi profesate de indivizi distincţi : filosoful nu poate să rămână în afara credinţei, ci trebuie să poarte în sine exigenţele contrare ale posibilului şi imposibilului, ale cursului obişnuit al lucrurilor şi ale anulării supranaturale a acestuia. Cele două căi ce conduc la un adevăr unic nu ar putea fi paralele, din moment ce ele se regăsesc în fiecare dintre noi : trebuie sau să se întâlnească, sau să se depărteze una de cealaltă. Scylla : există lucruri adevărate pentru filosof la care credinciosul nu poate accede prin raţiune – şi prin urmare false pentru credinţă. Charybda : dacă nu pot să fiu filosof fără să fiu credincios, atunci nu pot să fiu filosof fără să mă opun credinţei. Concluzia vine de la sine, iar Raymundus Lullus este cel ce o enunţă : *Credo fidem esse veram, et intelligo quod non est vera*, eu cred că este adevărată credinţa şi înţeleg că nu este adevărată.

Era necesară o anumită perversitate pentru a construi doctrina dublului adevăr, o formă de ingeniozitate inaccesibilă candorii filosofului. Nu trebuie, aşadar, să ne mirăm că nu vom găsi în textele *artistae*-lor ceea ce au văzut acolo cenzorul şi echipa sa. Boethius din Dacia invoca relativitatea punctelor de vedere asupra unui adevăr unic, iar episcopul, la rându-i, a transformat-o în relativism, într-un fel de credinţă dublă. Averroes nu avea nici un amestec în toate astea, însă episcopul se folosea de el pentru a da mai mult avânt scenariului. E de la sine înţeles că nici Aristotel nu e mai mult implicat.

Cum s-a ajuns să se vorbească de un „aristotelism radical" sau „heterodox" pentru a defini o doctrină ce nu a existat niciodată? Cum s-a putut transforma capcana întinsă de un teolog într-o grilă de lectură pentru istoric? Pricina pare a fi uşor de înţeles : a fost crezut mai degrabă Tempier decât Boethius. Eroare de perspectivă, fără îndoială, dar cu un efect important care rămâne ascuns. Faptul cel mai grav se află în altă parte. Pentru că au căutat „Averroişti" partizani ai unui „dublu adevăr", istoricii au uitat pur şi simplu să ia în seamă singurul demers filosofic autentic din Evul Mediu în care dubla exigenţă a credinţei şi a raţiunii a fost abordată simultan. Acest *impas*, cel puţin neaşteptat, are o explicaţie. Adevăratul pericol, cel pe care Tempier a vrut să-l denunţe, nu se găseşte la Boethius din Dacia ; cum ar fi putut acela ce pretindea că îi respinge filosofic pe „eretici", susţinători ai eternităţii lumii – şi o şi făcea – să compromită interesele teologiei? Era uşor de neutralizat o revendicare de autonomie atrăgând-o în capcana unei concilieri interioare, impunându-i să suporte costul teoretic al unei obligaţii care nu îi aparţinea. Era mai dificil să te opui unui autor care, încă de la început, se situase el însuşi în planul conflictului interior şi furnizase mijloacele teoretice pentru a evita orice contradicţie. Nu puteai decât să-l faci uitat, nemaivorbind de el. Asta s-a şi făcut. Acest intrus, acest absent al istoriei are un nume : latinii îl numeau Rabbi Moïse sau Moise din

Egipt și uneori Maimonide. Era, după mărturia lui Albert cel Mare, un *teolog* evreu.

Definidu-se pe sine în *Epistola către Yemen* drept „unul din cei mai umili înțelepți din Spania", Maimonide se afla, ca evreu andaluz, în contact direct cu cele trei tradiții teologice monoteiste – evreiască, musulmană și creștină – și era sensibil la istoria complexă a raporturilor lor cu filosofia greacă, siriană și arabă. Înfigându-și rădăcinile în opoziția internă a lumii islamice, cea dintre *kalām* și *falsafa*, informat de existența unei mulțimi de curente chiar la teologii musulmani, Maimonide este probabil primul din istoria gândirii medievale care s-a străduit să descopere resorturile și mizele dezacordului dintre acestea. Prin el au cunoscut Latinii frânturi din teologia musulmană[26]. Dar el le-a dezvăluit mai mult : el, și nu Averroes, i-a învățat să facă diferența între *filosofie*, *credință* și *teologie*, el le-a făcut cunoscute marile evenimente ale unei istorii pe care ei nu o trăiseră, dar căreia au putut să-i observe indirect exemplaritatea ; în sfârșit, el este cel ce a pus în practică o strategie intelectuală pe care „dublul adevăr" s-a străduit *să o ascundă*.

Problema lui Maimonide nu este eternitatea lumii, ci existența lui Dumnezeu. Se poate dovedi existența lui Dumnezeu? Plecând de la *kalām* și *falsafa*, Maimonide arată că nu s-a demonstrat niciodată nimic în această privință fără a porni de la o presupunere. Principiul fiind stabilit, analiza este implacabilă : acolo susținătorii *kalām*-ului, „teologii speculativi" sau *Mutakallimun*, își fundamentează demonstrația asupra existenței lui Dumnezeu pe o demonstrație prealabilă a creației lumii, ceea ce numim „noutatea" sau „adventicitatea" acesteia, filosofii se întemeiază pe eternitatea universului. Prima metodă e dăunătoare pentru teologie, deoarece își ia drept punct de plecare un enunț (adventicitatea lumii) care nu poate fi privit ca o ipoteză filosofică și rațională întrucât nici o demonstrație nu îl verifică. Numai a doua metodă se dovedește fecundă, căci pleacă de la un enunț (eternitatea lumii) care poate servi drept ipoteză în sensul științific al termenului, întrucât nici o demonstrație nu îl *infirmă*. Pentru

Maimonide, aşadar, teologul nu are decât să pornească de la această ipoteză, în care credinciosul *nu trebuie să creadă*, pentru a putea dovedi raţional şi conclusiv, deci filosofic, cele trei principii fundamentale ale oricărei teologii ce respectă Revelaţia : existenţa, unicitatea şi necorporalitatea lui Dumnezeu. Nu se pune aici problema unui dublu adevăr. E vorba mai degrabă exclusiv de fondarea unei *teologii filosofice* care să fie dusă cât de departe posibil, plecând de la distincţia dintre verificarea şi infirmarea unui enunţ, şi care să stea la baza unei doctrine ce acceptă drept adevăr ceea ce nu poate fi infirmat şi lasă cu bună ştiinţă deoparte, fără să considere totuşi fals, ceea ce nu poate fi verificat[27] :

> Studiind nestingherit scrierile *Mutakallimun*-ilor, studiind apoi, după puterea mea, scrierile filosofilor, am găsit că metodele tuturor *Mutakallimun*-ilor sunt de unul şi acelaşi fel [...] : comun tuturor este faptul că postulează mai întâi noutatea lumii [...].
>
> Deci atunci când am examinat această metodă am simţit un mare dezgust în sufletul meu, şi ea merită într-adevăr să fie respinsă ; căci sunt îndoielnice toate dovezile ce pretind a demonstra noutatea lumii, ele nefiind dovezi decisive decât pentru cel care nu ştie să facă distincţia între demonstraţie, dialectică şi sofistică. Dar, pentru cel ce cunoaşte aceste arte, este limpede şi evident că toate demonstraţiile sunt îndoielnice şi că s-au folosit aici premise ce nu sunt demonstrate.
>
> După mine limita până la care ar putea să meargă teologul care caută adevărul ar fi evidenţierea nulităţii demonstraţiilor invocate de filosofi în sprijinul eternităţii (lumii) ; şi ce nemaipomenit ar fi dacă ar reuşi! Într-adevăr, orice gânditor pătrunzător care caută adevărul şi nu se înşală pe sine, ştie foarte bine că această problemă, adică (aceea de a şti) dacă lumea este eternă sau creată, nu poate fi rezolvată printr-o demonstraţie decisivă şi că ea reprezintă o limită la care inteligenţa se opreşte [...].

Să ne înţelegem : Maimonide nu este Popper, ceea ce nu înseamnă că demersul său nu deranjează mai puţin

decât cel al lui Boethius din Dacia, căci el şi numai el introduce în mod explicit punctul de vedere al creaţiei personale – şi *cu scopul de a-l neutraliza.*

> Dar, dacă astfel se pune problema, cum am putea lua drept premisă noutatea lumii pentru a construi dovada existenţei lui Dumnezeu? Atunci aceasta ar fi îndoielnică : dacă lumea este creată, există un Dumnezeu ; dar dacă ea este eternă, nu există Dumnezeu. Iată unde am ajunge, doar dacă nu am pretinde că avem o dovadă pentru noutatea lumii pe care să nu o impunem cu forţa, spre a putea pretinde că îl cunoaştem pe Dumnezeu prin demonstraţie. Dar, toate astea sunt departe de adevăr. După mine, dimpotrivă, adevărata metodă, adică metoda demonstrativă care nu lasă loc nici unei îndoieli, constă în a dovedi existenţa lui Dumnezeu, unitatea şi necorporalitatea sa prin procedeele filosofilor, care procedee se bazează pe eternitatea lumii. *Asta nu înseamnă că eu cred în eternitatea lumii, sau că le fac concesie în această privinţă, ci că prin această metodă demonstraţia devine sigură şi se obţine o certitudine desăvârşită asupra acestor trei lucruri, şi anume că Dumnezeu există, că el este unu şi că este necorporal.*
>
> Prin urmare e limpede că dovezile privind existenţa lui Dumnezeu, unicitatea şi necorporalitatea sa trebuie obţinute exclusiv prin ipoteza eternităţii lumii şi numai astfel demonstraţia va fi perfectă, *indiferent dacă [în realitate] lumea este eternă sau creată.*

Maimonide nu a profesat niciodată o filosofie a lui *ca şi cum* : maxima sa e mult mai riguroasă – este aceea a lui *indiferent dacă*! Această conduită a primit interpretări diverse. Pentru averroistul evreu Moïse din Narbonna, Maimonide aderă personal la teza eternităţii lumii şi nu s-a ferit să o profeseze *exoteric* decât pentru a nu ruina bazele religiei populare. Atitudine efectiv averroistă. După noi, Étienne Tempier nu şi-a pus problema. Nu se va şti niciodată dacă *inventând dublul adevăr, îl avea sau nu în vedere în ultimă instanţă pe Maim nide*, dar e sigur că a transformat maxima „indiferent dacă" în „ca şi cum" şi a aplicat-o la *artistae* ; este probabil ca el să fi disimulat un pericol de temut într-unul absurd,

să fi ascuns întregul demers ipotetico-deductiv al teologului evreu în monstrul teoretic al celor două *adevăruri contrare* pe care nu l-ar fi acceptat nici un aristotelic. Tempier și Maimonide nu împărtășeau același univers mental : episcopul nu putea admite demonstrarea unui adevăr (existența lui Dumnezeu) plecând de la un fals (eternitatea lumii), iar rabinul nu putea accepta stabilirea unui adevăr (oricare ar fi el) plecând de la premise neverificabile (cum este noutatea lumii), ci numai plecând de la premise nefalsificabile. Cât despre Boethius, este limpede că se plasa mai aproape de cenzorul său decât de Moïse din Egipt, deoarece susținea că filosofia, neputând dovedi nici eternitatea nici noutatea lumii, nu se putea pronunța în favoarea nici uneia. Este destul de paradoxală această moțiune de sinteză ce a fost condamnată[28]. Paradox care, totuși, nu are nimic uimitor : poziția „artiștilor" era mai vulnerabilă decât a lui Maimonide, era mai ușor de denaturat : „filosofii" aveau un rol în instituție, era important să fie controlați. Pentru autorul lucrării *Călăuza nehotărâților* era prea târziu. Era suficient să nu se mai vorbească despre el.

Avveroismul imposibil sau teatrul ambiguului

Chiar dacă ne trimite la o doctrină care, într-un anumit sens, nu există decât în mintea sa, mărturia lui Raymundus Lullus, la fel ca și listele lui Tempier, are o valoare simptomatică. Ceea ce nu înseamnă că nu merită reținută – tocmai cu acest titlu – căci este semnul unei ambiguități mai ascunse care poate fi resimțită și azi.

Întreprinzând călătorii misionare, Raymundus presupunea că Sarazinii din Bejaia ar putea fi convinși prin rațiune să îmbrățișeze credința creștină – iar în acest sens, era averroist : însuși demersul său implica o adeziune tacită la teza lui Ibn-Rušd, conform căreia Revelația nu îi oferă rațiunii nici un adevăr pe care aceasta să nu-l poată descoperi prin ea însăși. Dar, într-un alt sens, era și anti-averroist deoarece presupunea că *rațiunea poate converti masele*, chiar dacă Averroes, dimpotrivă, ceruse explicit filosofilor să nu-și facă publice

interpretările la Coran, iar conducătorilor politici, să ia măsuri concrete pentru a le-o interzice, dacă e cazul :

> Prezentarea uneia din aceste interpretări [...] ce depăşeşte înţelegerea comună în faţa cuiva care nu e pregătit pentru ea, duce la pierderea credinţei celui căruia îi este prezentată [...]. Să distrugi sensul exterior în mintea cuiva care nu este capabil să conceapă decât acest sens exterior [...] înseamnă să-l împingi spre pierderea credinţei. Datoria conducătorilor musulmani este să interzică accesul la aceste cărţi de ştiinţă religioasă cu excepţia oamenilor de ştiinţă, după cum este de datoria lor să le interzică accesul la cărţile demonstrative tuturor celor ce nu sunt pregătiţi să le înţeleagă.

Pornind o cruciadă intelectuală împotriva „averroiştilor" parizieni, Raymundus era astfel mai apropiat de Averroes decât presupuşii partizani ai unei doctrine – „dublul adevăr" – pe care filosoful din Cordoba nu a profesat-o niciodată, mulţumindu-se, mai prozaic, *în faţa unicităţii adevărului*, să aştepte de la elită să înţeleagă fără să creadă iar de la mulţime să creadă fără să înţeleagă, fără să pretindă pentru asta filosofului să ia drept adevărat ceea ce gândea a fi fals.

Aşadar, ne putem întreba de ce Raymundus a denunţat „averroismul" : pare-se că nu avea nici un motiv s-o facă. Să aibă oare intervenţia sa alte motive decât cele formulate tradiţional? Să fie oare necesar să uităm termenul „averroist" şi să mergem direct la lucru? Fără îndoială. Să testăm ipoteza. Să presupunem că Raymundus Lullus nu a denunţat duplicitatea unor filosofi imaginari ci esenţa fenomenului universitar, iar, în ultimă instanţă, riscul prezentat de acesta pentru lumea creştină – simbolizat de Averroes : mărirea distanţei dintre elită şi vulg. Este, să recunoaştem, o ipoteză surprinzătoare, dar care devine mai legitimă dacă se iau în considerare simultan structura şi idealurile universităţii din anii 1300.

În cele ce urmează vom trata în detaliu idealul universitar. Să spunem mai întâi câteva cuvinte despre structura universitară şi despre fenomenele induse de acesta în mod spontan.

Presupuşi „pregătiţi să înţeleagă“, maeştrii şi studenţii în arte nu trebuiau să se închine fideismului radical pe care Ibn Rušd îl rezerva maselor ; interzicându-li-se teologia în mod instituţional – constituţiile universitare le *interziceau* să-şi depăşească propria specialitate –, ei nu trebuiau nici să înţeleagă fără să creadă şi nici să creadă fără să înţeleagă ; dar, argumentând în limitele disciplinei lor, filosofii se întâlneau şi ei cu cel ce reprezenta în acelaşi timp obiectul credinţei vulgului şi al cunoaşterii teologice : Dumnezeu. Universitatea însăşi se găsea în situaţia imposibilă de instituţie contradictorie care, prefaţând cincisprezece ani de studii teologice cu zece ani de studii de divulgare şi de cenzură care, în intenţia sa teologică ultimă înţelege şi crede, administrativ întârziată printr-un *cursus* de 25 de ani, risca în fiecare moment să se piardă cu totul în multiplele capcane ale alternanţei.

Condamnat la fideismul privat printr-o legislaţie ce-i interzicea, ca profesionist, să cunoască mai mult decât era admis, dar, în acelaşi timp *infra suam specialitatem*, liber să exploreze doctrine care, prin teologia lor naturală erau potenţial incompatibile cu datele credinţei creştine şi cu principiile teologiei sale revelate, maestrul în arte nu avea altă cale posibilă decât agnosticismul sau fideismul. Din acest punct de vedere, statutul promulgat de facultăţile de arte ale Universităţii din Paris la 1 aprilie 1272 vorbeşte mai mult decât toate speculaţiile istoricilor despre „sinceritatea“ filosofilor. Inutil pentru istoric să vâneze în conştiinţe „dublul adevăr“ ; aceasta se află realizată aici, în imperativele profesionale : maeştrii şi bacalaureaţii în arte nu au dreptul să dispute o problemă pur teologică, însă există şi probleme comune filosofiei şi credinţei. Ce-i de făcut într-o asemenea situaţie? Răspunsul pare limpede : dacă există opoziţie între cele două, filosoful nu are dreptul să decidă în favoarea filosofiei, ci numai să respingă opoziţia filosofică dacă se hotărăşte să vorbească, sau să tacă dacă, mai prudent, renunţă să abordeze problema[29].

Se va spune că acest statut nu îi privea decât pe „artiști". Nu este suficient, fiindcă tocmai la începutul secolului al XIV-lea împletirea raționalismului cu fideismul devine ceva obișnuit *la teologi*. Raționalismul se exercita prin critica structurilor argumentative ale teologilor anteriori, iar fideismul apărea din momentul în care se ajungea la conținuturile ultime. Se născuse nominalismul. În această privință nimic nu-l deosebea de „averroismul" lui Boethius din Dacia : acesta, după cum am văzut, îi credea și îi respingea în același timp ... pe eretici, decât eventual perfecționarea tehnicilor argumentative, o oarecare indiferență față de tezele filosofilor și faptul că, de acum, mingea a fost aruncată în terenul teologilor – o nouă rasă de teologi, *theologus logicus* pe care, în anii 1500, Martin Luther însuși îi va califica drept „monștri".

Formația primită la facultatea de arte îi permitea *teologului logician* „să distrugă" sau „să respingă" sistemele teologice ale trecutului atacându-le carențele formale ; pentru restul, era suficientă credința. Ockhamismul avea să desăvârșească la facultatea de teologie ceea ce Boethius începuse la facultatea de arte, împotriva altor adversari. În aceiași ani 1310, „averroiștii" denunțați de Raymundus Lullus erau, în schimb, departe de înaintașii lor din anii 1260 și nu aveau nimic în comun cu figura tipică de *theologus logicus*. De fapt, așa precum îi descrie Lullus, erau orice numai fideiști nu ; departe de a împăca rațiunea cu credința printr-o autocritică a formelor teologice care să lase câmp deschis credinței, ei evitau să creadă, ne spune tot Lullus, ceea ce rațiunea nu putea înțelege. În concluzie, erau agnostici. Aceeași inspirație raționalistă ducea astfel la două atitudini opuse : fideismul și agnosticismul, pe care *Arta* avea menirea să le depășească.

Că „averroiștii" menționați în autobiografia lui Lullus au existat sau nu, că au profesat sau nu un *credo fidem esse veram et intelligo quod non est vera* este una, alta este să vezi că transferul într-o aceeași instituție raționalistă și creștină a raporturilor potențial conflictuale dintre filosofie și religie a

produs un „averroism instituțional" de care Averroes s-ar fi mirat cel dintâi și care s-a dezvoltat în special în afara cercului presupușilor săi discipoli.

Trebuie s-o spunem din nou : „criza scolasticii" există chiar în proiectul scolastic și anume în organizarea școlară, *colectivă*, a unui învățământ ce suprapune două tipuri de învățătură : stăpânirea raționalului și înțelegerea credinței. Acest proiect pedagogic era averroist pentru că presupunea necontradicția dintre rațiune și revelație, însă presupunerea, în mod paradoxal, și *societatea musulmană ideală așa cum o concepea Averroes*, o societate în care filosoful și credinciosul ar putea conviețui armonios, *dacă se va renunța la activitatea teologilor*, la „mania lor eristică" și la „incomprehensiunea" lor ce îi destinau să se lupte între ei. Proiectul intelectual al lui Averroes era să elibereze religia de sectele teologice pentru ca religia naivă și filosofia să înflorească amândouă „împreună, nu doar în pace, ci într-un acord perfect". În acest model, partenerul visat al filosofului era „vulgarul", nu teologul.

Coexistența dintre credință și rațiune, transpusă într-o instituție teologică, nu mai era posibilă, în special nu așa cum o dorea Averroes. Punându-i față în față pe filosof și pe teolog sau, mai rău, făcând din filosofie o cale de acces spre teologie, universitatea medievală părea mereu pe punctul de a realiza concret ceea ce s-ar putea numi „coșmarul lui Averroes". În loc să accepte textul revelat *ca atare*, ceea ce filosoful face deoarece știe despre ce vorbește, și credinciosul simplu pentru că îl ia *ad litteram*, se lasă clasei teologilor posibilitatea de a organiza în același loc transmiterea unei filosofii pe care o asuprea și deformarea Scripturii pe care nu o înțelegea.

Se știe că nu s-a realizat totuși coșmarul – teologii scolastici au fost filosofi la fel de buni ca „adversarii" lor : filosofia a supraviețuit în umbra fideismului, la fel cum teologia a ieșit neatinsă din diversele crize „averroiste". Înțeleasă ca dramă a *conviețuirii*, „drama scolastică" nu ne prezintă totuși decât

o parte din istoria complexă în care Raymundus Lullus a jucat rolul de intrus.

Este puțin probabil ca *Raymundus phantasticus* să fi avut vreo dispută cu partizanii dublului adevăr. Ceea ce știa el despre pericolul intelectual averroist nu a depășit niciodată stadiul listelor de *greșeli ale filosofilor*. Și totuși, în anii 1300 la Paris erau mulți averroiști. Dar ce susțineau ei? Tocmai ideea unui filosof de meserie, ideea unei profesii intelectuale, a unei fericiri corporatiste și elitiste, împotriva căreia s-a ridicat divina misiune a lui Lullus.

Pentru a-l înțelege pe Raymundus Lullus trebuie mai întâi să remarcăm faptul că acest filosof bărbos e un laic. Apoi trebuie să distingem idealul un nou model de viață : viața filosofică, „binele suprem" după Boethius din Dacia. „Averroiștii" parizieni din anii 1300 l-au revendicat explicit ca activitate statutară, ca *meserie*.

Acesta era atunci adevăratul *credo* al conducătorului lor Jean de Jandun : filosoful de profesie e un ales, el reprezintă scopul societății (*civitas*). Elitele și masele nu comunică, ele nu trebuie să comunice. Figura maestrului este chipul unui intelectual medieval, primul său chip, înfățișarea sa instituțională. Această figură stârnește mânia lui Raymundus Lullus, a clericului fără intenții misionare, care izbucnește în râs atunci când i se vorbește despre crearea școlilor pentru învățarea limbilor orientale sau despre unirea milițiilor lui Hristos într-un singur ordin. Întâlnirii dintre credincios și necredincios în mahalaua pariziană îi corespunde un alt dialog, cel dintre *clericus* și *laicus* pe drumul spre Conciliul din Vienne :

> Se întâmplă că doi oameni care mergeau la Conciliul general s-au întâlnit pe drum. Unul era cleric, celălalt era laic. Clericul îi ceru laicului sa-și spună numele. Laicul îi răspunse : Raymundus Lullus.
>
> Clericul spuse : Raymundus, am auzit adesea vorbindu-se despre tine cum că ai fi plin de fantezie. Haide, spune-mi, așadar, ce vrei să faci la acest Conciliu general [...]? Când a

auzit răspunsul, clericul izbucni în râs. Ah! Raymundus, te-am crezut plin de fantezie, dar acum, după ce ți-am auzit cuvintele fanteziste, văd că nu ești numai plin de fantezie ci cu totul fantezist. Raymundus răspunse : [...]. Poate tu ești fantezist, tu cel care izbucnești în râs în loc să-ți apleci urechea la cuvintele mele. Totuși tu, clericul și nu eu, laicul, ar trebui să fii mai atent și mai devotat când este vorba de astfel de lucruri.

Această nouă legendă – chiar legenda prin care averroismul este stigmatizat printr-un fel de *mise en abîme* literar – arată ce înțelege Raymundus Lullus să combată de acum înainte : nu pe ateu, pe liber cugetător, pe libertin, ci mai curând pe egoistul virtuos, profesorul care, asemenea lui Jean de Jandun, proslăvește Parisul într-un *Tractatus de laudibus Parisius*, în timp ce nefericitul laic rămâne să poarte singur crucea dincolo de mări [30].

Dacă trebuie să-l scoatem pe intelectual din turnul său de fildeș, e de înțeles că cel mai rapid mijloc este discreditarea învățăturii sale, atingându-l în punctul sensibil chiar în sala sa de clasă. Aceasta e funcția conceptului de „averroism", funcția reîntoarcerii la acuzațiile din 1277. Dacă vrei să eviți pericolul social reprezentat de intelectualul de meserie, trebuie să transformi filosofia într-un pericol intelectual. Asta face Lullus alcătuindu-și dosarele *De erroribus Averrois et Aristotelis*.

Situația intelectuală este clară la începutul secolului al XIV-lea, dacă se acceptă ca fir conducător diagnosticul filosofului bărbos. Există o criză universală, un conflict al facultăților, teologi împotriva filosofilor, filosofi împotriva teologilor care reînvie la Paris o veche istorie orientală. Există un ideal filosofic de referință, cel al „deplinei fericiri intelectuale" care datorează totul arabilor, și o etică corporatistă, profesională care, transformând această „fericire" în profesie, face apel de data asta direct la Averroes, la concepția averroistă despre elită. Adversar al profesioniștilor, Lullus „le citează erorile" profesionale – e un adevărat război. De aceea reînvie fantoma averroismului.

Totuși, denunțându-l pe *clericul închistat*, Raymundus participă el însuși la o mișcare mai largă, pe care nu o observă, la o mișcare ce merge exact în sens contrar formulării exclusive pe care el o crede atotputernică. Chiar în momentul când atacă profesionalismul, Lullus nu știe că idealul filosofic este pe cale de a se deprofesionaliza.

În asta constă misiunea fără sens a scenariului lui Raymundus Lullus. Preocupat în totalitate de „universitarii averroiști“ pe care îi distruge, Raymundus nu știe că există *filosofi care, depășindu-i pe teologi și-au pus sau își vor pune știința universitară în slujba vulgului, nu pentru a-l perverti prin noi doctrine ci pentru a da o expresie și o justificare intelectuală experienței de credință*.

Trebuie să admitem că un asemenea lucru nu era prevăzut în program și că un Boethius din Dacia nu l-ar fi reclamat mai mult decât Averroes însuși. Faptul există totuși : chiar în anii când Jean de Jandun scrie că *a nu te afla la Paris înseamnă a nu fi decât pe jumătate om*, Dante sau Eckhart încep un proces de universalizare a filosofiei. Dante, scriind *Ospățul*, Meister Eckhart, dominican și teolog, pregătindu-se să predice nu în universitate, unde nu erau decât clerici, ci în afara universității, cu beghinele din valea Rinului.

Criza scolasticii este ca un arbore ce ascunde o pădure. Averroiștii anilor 1260 vroiau ca filosofia și religia să rămână separate, cei din anii 1300 erau profesioniștii artelor, nominaliștii erau teologi de profesie, adică tehnicieni ai credinței simple. Nici unul nu intenționa cu adevărat să vorbească vulgului. S-a petrecut totuși ceva la începutul secolului al XIV-lea, ceva ce a fost presimțit, după părerea noastră, de către Étienne Tempier : o revărsare a universității în societate. Această cotitură, pe care numai cenzorul o prevăzuse, este greu de explicat. Există idiosincrazii individuale care sunt azi foarte îndepărtate și aproape șterse. Rămâne problema de structură pe care o vom enunța astfel : *în contradicția sa internă*, proiectul universitar a permis apariția unui nou ideal, combătut, condamnat și cu toate

astea persistent, chiar dacă nu acesta a fost obiectivul său ; el a suscitat în universitate, dar și *în afara universității*, această nouă figură : *intelectualul*, pe care Dante și Eckhart au celebrat-o printre primii în lumea neuniversitară. Acesta e adevăratul paradox care trebuie studiat, analizat intelectual și descris din punct de vedere istoric, pentru a înțelege ceea ce constituie, după părerea noastră, marea schimbare a secolelor XIII și XIV : ieșirea filosofiei *extra muros*.

Fenomenul central al presupusei „crize scolastice" văzut de un istoric al filosofiei nu constă în contradicția dintre rațiune și credință ci în „nașterea intelectualilor", în apariția unei noi categorii de indivizi ale căror aspirații și dorințe sunt expresia indirectă a *tensiunii universitare*. Cu alte cuvinte, dacă cei numiți de noi „intelectuali medievali" au avut vreo legătură cu averroismul, asta nu înseamnă că ei au apărat o anume doctrină a lui Ibn Rušd, ci că au încercat să ducă o viață de filosofi pe care instituția pedagogică universitară le-o cerea și în același timp le-o interzicea în sânul său : înseamnă că, depășind intențiile lui Averroes însuși, nu numai că au coexistat cu vulgul ci chiar au început, încetul cu încetul, să se adreseze acestuia.

Concluzia se impune de la sine : dacă se ia în considerare esențialul – deprofesionalizarea filosofiei – în locul accesoriului – presupusele aberații teoretice a profesioniștilor –, *putem vorbi mai degrabă de arabism decât de averroism* – evident cu condiția să înțelegem termenul în mod pozitiv și să neutralizăm dimensiunea profund antisemită pe care i-a atribuit-o inițial Renan, așa cum o dovedește suficient studiul nostru.

Mai limpede spus, intelectualul din secolele XIII – XIV se definește în raport cu un nou model de viață, *filosoful contemplativ* al lui Farabi, Avicenna și Ghazali, și nu în raport cu agnosticismul sau cu relativismul atribuite cu rea intenție lui Ibn Rušd. Acest model al contemplației filosofice constituia un pericol pentru viața creștină, și reprezenta nu un adevăr dublu, ci un *alt adevăr* – un alt tip de raportare la adevăr în care se puteau angaja și laicii.

Ne place să ne imaginăm că denunţându-i pe „partizanii lui Averroes", chemându-i pe „catolicii inteligenţi" să le „combată" doctrinele, Raymundus Lullus se gândea mai mult la un raţionalism arab ce ameninţa societatea în ansamblu decât la o formulare particulară pe care i-o dăsuse Ibn Rušd şi care nu-i putea tulbura câtuşi de puţin decât pe maeştri. În orice caz, este sigur că atacând *ideile clericilor* mergea împotriva unei ideologii de castă care, paradoxal, începuse deja să se răspândească în afara instituţiei. Lullus era în urmă cu un război. Câteva luni mai târziu avea să cunoască un tip de laic pe care fără îndoială că nu l-ar fi preferat clericului (*clericus*) parizian : filosoful declericalizat.

Chiar dacă în cele din urmă ea se dovedeşte puţin alături faţă de adevăratul eveniment, dubla cruciadă a lui Lullus – împotriva musulmanilor şi împotriva filosofilor influenţaţi de „necredincioşi – are totuşi un merit subsidiar ce nu trebuie disimulat : ne confirmă că Islamul a fost întotdeauna receptat ca un pericol şi că, din acest punct de vedere, sigur nu am ieşit încă din Evul Mediu.

În anii 1270 se părea că acesta aduce o raţiune dăunătoare, un ferment de disoluţie a credinţelor : câteva secole mai târziu el fascinează sau înspăimântă dintr-un motiv opus. Totuşi, o asemenea inversare de ameninţări este efectul unei alte schimbări : o societate *laică* trebuie să suporte azi şocul presupuselor „integrisme", iar nu o societate creştină care nu mai există ca atare. Nici funcţia raţiunii nu mai poate fi aceeaşi : nu mai susţinem prin *Artă* un prozelitism absolutist, aşa cum dorea Raymundus Lullus, ci gândim, imaginăm condiţiile unei noi toleranţe. Astfel se vede ce poate aştepta „comunitatea franceză" de la o mai bună cunoaştere a Islamului, nu numai ca religie, dar şi ca istorie şi ca spaţiu. Statul nu are menirea să practice ecumenismul, ci să garanteze drepturile minorităţilor şi prin aceasta integritatea memoriei lor. Este liniştitor să ne imaginăm că în chiar eşecul său dialogul interconfesional din Evul Mediu a permis enunţarea unei dimensiuni raţionale a chemării la convertire. Concordia religioasă – pacea credinţei – e un vis

al Bisericii. Străină în principiu de prozelitismul religios, societatea laică are datoria să încerce altceva : pacea rațiunii.

Pacea rațiunii

La ce bun să învățăm azi în Franța sau în Europa istoria gândirii filosofice arabo-musulmane? La ce bun să încercăm să refacem legătura cu „moștenirea uitată"? Răspunsul se dovedește simplu și se confundă cu ceea ce numim *arabism* : deoarece găsim aici o dimensiune în același timp religioasă, umanistă și rațională ; deoarece această dimensiune face parte din moștenirea noastră în măsura în care Latinii au recunoscut-o ca atare și fie au combătut-o, fie au continuat-o. În ce constă această dimensiune? În cel puțin două idei : cea a unei căutări colective, plurale, ba chiar pluraliste a adevărului și cea a unei destinări intelectuale și etice a omului.

Ceea ce medievalii au cunoscut din *falasifa* putea să-i conducă, dacă ei ar fi dorit, la ideea de concordie, de acord, de consonanță, filosofică, mai întâi : „filosofii" musulmani – Fārābi, Ibn Sinā, Ghazāli – citeau și comentau un Aristotel neoplatonizat și ideea unei armonii posibile între Aristotel și Platon rămânea totodată în orizontul muncii lor de interpreți ; apoi filosofică și religioasă : ideea unei armonizări între învățătura filosofilor greci și cea a profeților nu părea absurdă unora dintre ei.

Dacă, pretinzând totuși că o caută, nici marea politică, nici teologia, nici însăși credința nu au ajuns în Evul Mediu la adevărata pace, este important să observăm că filosofii, care nu o căutau, au găsit-o, desigur că nu în beneficiul unei religii sau al alteia ci în beneficiul omului pur și simplu. Aici se situează intelectualul și, împreună cu el, instituția care tocmai prin conflictele ei l-a făcut posibil și l-a lăsat apoi să se răspândească : Universitatea. Deși nu le-a cunoscut direct, Albert cel Mare, acest prototip de intelectual medieval în devenire, este în fond cel dintâi gânditor occidental care a fost structural mai apropiat de ideile exprimate de al-

Kindi în primul capitol al cărții sale *Filosofia primă* : inspirată de Aristotel, dar puternic amplificată, ele expun teza unei dezvoltări a cunoașterii, a unui proces, a unei construcții graduale a gândirii și a înțelepciunii implicând concursul multor oameni. Pe scurt, ele cereau, după formula lui J. Jolivet, „ca adevărul să fie căutat acolo unde se află, chiar la filosofii de alte neamuri și care vorbesc o altă limbă, ca el să fie adaptat vremii și pus să vorbească în arabă“[31]. Ne găsim astfel foarte aproape de Albert când își anunța intenția de a-l „transmite pe Aristotel Latinilor“, având grijă „să nu-l uite pe Platon“ pentru că nimeni n-ar putea fi pe deplin înțelept fără „să-i cunoască bine pe amândoi“.; asta și face împrumutând dintr-o mulțime de surse grecești și arabe, lucru neobișnuit în timpul său.

Această poftă de cunoaștere, acest enciclopedism militant pe care nu îl opresc nici granițele, nici limbile, nici „etniile“, nici „doctrinele“, constituie primul efect al arabismului asupra intelectualității medievale.

Al doilea depinde îndeaproape de primul, ca intenție cât și ca sursă : apariția unei idei etico-intelectuale a destinației omului. Medievalii le datorează lui Fārābi și Avicenna ideea că activitatea gândirii reprezintă de asemenea o creștere a sufletului în ființă, teză nouă, care, lăsând *activității intelectuale* dimensiunea sa dublă de *muncă* și *contemplație*, impunea redefinirea idealului înțelepciunii, o nouă concepție despre aristocrație, depășind vechiul blestem ce apăsa asupra muncii *servile*.

Dacă viziunea emanatistă a universului propusă de filosofii arabi pe linia „teologiei aristotelice“ din *Cartea despre cauze* cuprindea multe inconveniente teologice în ochii unui creștin, ea avea și particularitatea că definea actul gândirii ca stare a universului inteligibil, ca grad de unitate și de unificare a sufletului care putea să se intensifice pe măsură ce se opera „continuarea“, „conjuncția“ (ittisāl) sufletului omenesc cu Inteligența separată care, în cosmologia peripatetică, prezida asupra mișcărilor lumii sublunare. Progresul, creșterea cunoașterii avea în consecință un sens complex, personal și

transpersonal în același timp. Omul era considerat nu ca subiect gânditor ci ca loc al gândirii, loco-tenent al inteligibilului. El nu era autorul, ci agentul acționat.

Citind la Avicenna că gândirea poate fi un progres cotidian, o asimilare progresivă, altfel spus o *muncă* și, în ultimă instanță, o sacrificare, gânditorii latini învățau astfel să considere exercițiul gândirii drept o asceză, să „spiritualizeze" idealul aristotelic al înțelepciunii contemplative într-o spiritualitate a muncii intelectuale. Învățând de la Arabi în general despre existența unei „speranțe filosofice", *fiducia philosophantium* a lui Fārābi, ajungeau la ideea că ar putea exista pe pământ o *viață preafericită,* o viață de gândire ce prefigurează viziunea beatifică promisă aleșilor în patria cerească.

Cele două motive, creșterea colectivă a cunoașterii și asceza intelectuală a indivizilor au fost exploatate de generații întregi de maeștri în arte, discipoli care se revendică mai mult sau mai puțin de la cel ce le-a importat în Occident : Albert cel Mare. Acești susținători ai arabismului formează mulțimea celor pe care istoriografia modernă i-a numit impropriu „averroiști". Tot ei au constituit clasa nouă a *intelectualilor.* Dezvoltate pentru ele însele cele două teme s-au întâlnit în sfârșit, au fuzionat într-o singură perspectivă teologico-politică. Aceasta este, după părerea noastră, ceea ce a adus Dante Alighieri, partizan nostalgic al lui Frederic al II-lea, dar și, prin Albert cel Mare, susținător al unei viziuni creștine asupra lumii oamenilor profund impregnată de idealurile filosofice și religioase ale lui Fārābi și Avicenna. Marea operă politică a lui Dante, *Monarhia* nu reprezintă un proiect de concordie religioasă într-un sens oarecum militar, ce i-l dă Raymundus Lullus : dimpotrivă, ea expune un proiect deja început, prezent peste tot acolo unde există oameni care gândesc.

Pentru Dante care, în această privință, merge mai departe decât Jean de Jandun, viața conformă cu gândirea constituie *scopul principal al oricărei societăți umane.* „Perfecțiunea ce constă într-o formă de existență capabilă să sesizeze intelegibilul

prin intermediul intelectului", fiind o operațiune la care „nu poate ajunge un individ, nici o familie, nici un sat, nici o cetate, nici un regat anume" prin propriile forțe, din cauză că se adresează „umanității în întregime", trebuie să se realizeze prin „intermediul oamenilor care trăiesc conform cu gândirea" într-un cuvânt : intelectualii, slujitorii gândirii.

Acesta e spiritul *filosofiei medievale*, acesta e actul de *naștere a intelectualilor*. Totul arată că un asemenea spirit și o asemenea „naștere" sunt semnele cele mai profunde ale influenței pe care gânditorii Islamului au exercitat-o asupra Evului Mediu Occidental. De la această *moștenire uitată* vrem să pornim aici – rolul pozitiv al „Arabilor" ștergându-se din memoria noastră o dată cu epoca, cultura și mediul în care el a jucat un rol esențial. El este trama, cadrul pentru tot ce urmează. Prin el vom ajunge la Siger, dar mai ales la Dante și la Eckhart. Prin el vom încerca să explicăm în toate aspectele sale acest fenomen mereu refractar la explicații și care dă sens activității filosofice a Evului Mediu târziu : intelectualul.

III

FILOSOFI ŞI INTELECTUALI

Apariţia intelectualului în secolul al XIII-lea reprezintă un moment decisiv în istoria Occidentului. Fenomenul, bine descris din punct de vedere sociologic de către istorici, rămâne totuşi de evaluat filosofic. Evul Mediu, se spune, a inventat un tip de om nou : „universitarul". Dar universitatea medievală nu mai există, mizele teoretice s-au schimbat. Ce din această invenţie ar mai putea să ne intereseze? Prin ce rămâne ea lizibilă şi inteligibilă? Istoria ne sugerează un răspuns care merită considerat în toată rigoarea sa. Să rezumăm punctul său de vedere.

Universitatea de mizerie, mizeria Universităţii

Universitatea medievală este punctul de pornire durabil al unei diviziuni a muncii, căreia i se poate formula cu uşurinţă realitatea de astăzi : funcţia intelectualului modern e *critică*, ceea ce îl deosebeşte de universitar. Intelectualul este un actor al schimbării sociale : universitarul, un spectator indiferent. În *calitatea sa de universitar, intelectualul medieval va fi anticipat această divizare, înseşi condiţiile apariţiei sale fiind aceleaşi cu ale propriei renegări.*

„Om al oraşului" şi „muncitor pe şantierul urban", dar „ataşat de privilegiile clericale şi de limba latină", „crezând în progres şi în raţiune", dar incapabil „să se emancipeze faţă de ierarhia disciplinelor", om de cultură, dar de o cultură ce combină lipsurile culturii clasice cu ale celei ecleziastice, fundamentându-şi activitatea pe „o bază socială îngustă",

tinzând a se reduce „la dimensiunile unei caste“, simultan reținut în solidaritățile corporative și supus tentației prinților, va fi oferit gândirii prilejul tuturor eșecurilor viitoare : cel al memoriilor neproductive și al științei subjugate, cel al autonomiei inutile și al trădării clericilor[32]. Privită astfel, istoria Universității medievale ar fi aceea a unei ambiguități native, a unui mariaj nereușit al cărui efect pe termen lung – divorțul – s-ar resimți din plin astăzi. Sensul filosofic al aventurii ar fi dintre cele mai limpezi, dar și mai nefaste : din lipsă de activitate socială, filosofii Evului Mediu ar fi întemnițat social filosofia ; instalând-o în inconfortabilul confort al unei instituții echivoce, ei ar fi condamnat-o definitiv la rătăcire sau la reexaminare. Trebuie acceptat acest diagnostic împărtășit de J. Le Goff și J. Werger?

Dar nu vedem de ce ar trebui refuzat în bloc : trebuie doar nuanțat.

Filosofia se predă azi în Franța, în Italia sau în Germania la fel ca în Evul Mediu : există *auctores* și *textus*, se citește și se comentează ca odinioară la Atena, Alexandria și Bagdad. Afirmația că Evul Mediu este epoca explicării textelor e numai pe jumătate adevărată ; trebuie adăugat că învățarea filosofiei e și acum medievală – într-un cuvânt, textualistă.

Funcția referentului textual în învățământ nu reprezintă totuși unica manifestare a persistenței Evului Mediu. În dimensiunea sa universitară, viața filosofică este înainte de orice program. Viața unui filosof e un *curriculum* : nu înseamnă nimic altceva decât însemna în Evul Mediu – o listă cu cărți de citit dublată de un calendar de lectură.

Unde sunt diferențele? Am putea să găsim mii, dar este suficient să notăm una. Problema *magister*-ului era să treacă de la facultatea de arte la facultatea de teologie ; cea a universitarului contemporan este să iasă din Universitate. Ambiția socială a intelectualului modern reflectă o necesitate nouă, necesitatea unui *ambitus* social al științei, o dorință de „eliberare“ pe care, potrivit istoricilor, universitarii medievali o ignorau, preferând „să are în profunzime“ un câmp căruia nu se gândeau să-i depășească limitele fixate în principal

din Antichitatea târzie şi din Evul Mediu timpuriu. Nu vom discuta aici realitatea unui fenomen pe care totul îl atestă şi îl confirmă : „migraţia creierelor“ reprezintă cu siguranţă o sancţionare a vechilor îngrădiri.

Asta nu înseamnă că Evul Mediu poate fi redus la o laborioasă pregătire a exodului intelectual. Ideea *autorenegării cvasi-originale* a intelectualului medieval susţinută de Verger („condiţiile propriei renegări se întruneau deja aproape de la începuturi“) dezvoltă o intuiţie gramsciană la Le Goff. Aplicarea schemei lui Gramsci – caracterizarea intelectualului universitar drept „intelectual organic“, „înalt funcţionar“ în serviciul Bisericii şi al statului – conduce *în mod paradoxal* la un rezultat căruia ne vedem obligaţi să-i contestăm validitatea : în primul rând, atribuie Evului Mediu fenomenul denunţat în 1927 de către Julien Benda – copleşirea „intelectualului“, *a clericului*, de către voinţa de putere, de setea de înavuţire, servilismul faţă de puterile lumii, sfârşitul dezinteresării ; în al doilea rând, transformă Evul Mediu într-o epocă în care intelectualul s-a abandonat în chiar momentul apariţiei sale – epoca în care universitatea, ce i-a dat naştere, şi intelectualul, cel născut aici, s-au separat net, universitariul mergând spre *organic* în timp ce „intelectualul“ alegea *critica*. Acest diagnostic este fals în parte, atât în ceea ce priveşte Evul Mediu, cât şi pentru epoca „noastră“ : intelectualul nu poate fi definit doar ca un universitar care *s-a schimbat în bine*, adică *s-a schimbat brusc*, fapt ce ar implica privilegiul sociologic acordat automat intelectualului critic. Cât despre trădare – „renegare“ –, este de la sine înţeles că orice paralelă între universitarul medieval şi universitarul contemporan trebuie angajată cu egală prudenţă : universitarul reprezintă astăzi un *mic funcţionar* căruia „autoritatea tutelară“ îi cere să se justifice social („să răspundă la chemarea societăţii“) de fiecare dată când specialitatea sa pare să-l excludă de la o „rentabilitate economică“ imediată. În limbaj ministerial, asta înseamnă printre altele că pentru o instituţie – să zicem un „mare stabiliment de învăţământ superior“ care nu aparţine nici unei filiere preprofesionale – un „trecut

îndelungat, o tradiţie bogată pot să reprezinte, în anumite situaţii, un handicap" şi că aceasta trebuie deci „să facă proba validităţii sale prezente" asumându-şi o nouă „viziune socială". Dacă presupusul „intelectual organic" trebuie ca, în majoritatea timpului, să-şi legitimeze social propria disciplină din lipsa legitimării economice, se pare că îi este retrasă însăşi posibilitatea alegerii între organic şi critic, încât nu-i mai rămâne decât să cumuleze rămăşiţele acestora optând în acelaşi timp pentru supravieţuire disciplinară şi proastă dispoziţie privată. De fapt, ca să luăm un singur exemplu, dacă birocraţiile, esenţiale în schema gramsciană, persistă, de multă vreme profesorul de filosofie a încetat să mai fie un „intelectual organic" înaintând agresiv către *putere* şi a devenit un *funcţionar critic* încercând să se strecoare printre picături. Atunci, veţi spune, care este teza dumneavoastră? Exact acea pe care am formulat-o în *Introducere* cu titlul de ipoteză şi pe care încercăm să o verificăm pe parcursul întregii cărţi : contrar a ceea ce susţine Le Goff, opoziţia dintre intelectualul organic şi intelectualul critic este *prea generală pentru a fi operaţională :* nu trebuie confundat criticul intelectual cu intelectualul critic, „înaltul funcţionar" cu universitarul, omul puterii cu servul fără stăpân. Pe scurt, intelectualul nu se reneagă numai ca universitar şi nu este suficient „să te distanţezi" faţă de universitate pentru a fi intelectual.

În plus, din punctul de vedere al istoriei filosofiei medievale lipseşte o piesă esenţială din dispozitivul de lectură pus la punct de către istoricul sociolog : admiţând atotputernicia ideii de „carieră", se neglijează întreruperile voluntare de traiectorie care sunt totuşi la fel de reale în Evul Mediu ca şi urmărirea unor avantaje materiale şi beneficii ecleziastice. Dacă este adevărat că „trecerea la teologie" a focalizat energiile şi dorinţele multor medievali, că retribuirea socială a activităţii teologice contribuia la perenizarea ierarhiei disciplinelor, există totuşi şi gânditori medievali care au renunţat la *trecere*, preferând artele în locul teologiei.

Aceşti maeştri, adesea puţin cunoscuţi, au râvnit la un beneficiu pe care Biserica nu îl acorda : beneficiul plăcerii. Ei au inventat o stare – *status* – ce reprezenta o meserie stabilă şi în acelaşi timp o întrerupere din *cursus*, starea de filosof, şi i-au conferit o deviză care exprima finalitatea carierei de profesor şi sfârşitul aşteptat al unei asceze intelectuale : *Ibi statur*, „să rămânem la aceasta". Ajuns la filosofie, trebuie să te limitezi la ea ; nu e necesar să ceri mai mult decât gustul *(sapor)* înţelepciunii *(sapientia)*. Aşa cum scrie Aubry de Reims :

> Când ştii că ai ajuns la capăt, nu-ţi mai rămâne decât să-l savurezi şi să-i guşti plăcerea. Asta numim înţelepciune, această savoare pe care ai reuşit să o descoperi poate fi însufleţită pentru ea însăşi : aici este filosofia, aici trebuie să te opreşti[33].

Această renunţare voluntară a fost sancţionată atunci când Étienne Tempier a condamnat teza care afrma că „nu există *status* mai distins decât a te îndeletnici cu filosofia" *(Quod non est excellentior status, quam vacare philosophiae)*. Condamnările pariziene din 1277 reprezintă marele eveniment intelectual al secolului al XIII-lea : vom reveni în detaliu asupra lor în capitolul următor. Din acestă „negare" filosofică a dimensiunii supranaturale a destinului omenesc, fie-ne permis să privilegiem pentru moment doar ambivalenţa unui termen : cel de *status* care o articulează şi o realizează. Într-adevăr, acesta este, după părerea noastră, semnul contradicţiei ce-i apropie pe universitar, filosof şi intelectual – dovadă faptul că se ezită atunci când trebuie tradus, gama semnificaţiilor sale întinzându-se până la extreme, de la „condiţie de viaţă" la „meserie" trecând prin „stare".

Alegând să se dedice filosofiei *(vacare philosophiae)*, corporaţia „artiştilor" militează pentru plăcuta îndeletnicire grecească în plină stradă Fouarre : se poate filosofa în sărăcie : aceasta va fi de altfel strategia adoptată de apărare – nu vorbeam despre teologie, ci despre bogăţie şi putere. A afirma că meseria de filosof e superioară oricărei alteia nu înseamnă „superioară celei de teolog", ci numai „superioară celei de

rege" – *status philosophi perfectior est statu principis* – scrie Jacques de Douai imediat după proclamarea *Syllabus*-ului[34].

Între prinț și episcop, filosoful își afirmă propria poziție. Problema constă în situarea acestei *no man's land,* iar rezolvarea este instituțională : facultatea de arte, altfel spus, comunitatea maeștrilor și a studenților în filosofie. Această replică e tot atât de creatoare de lumi ca și căutarea onorurilor. Ea este la fel de naivă precum aceea care ar afirma astăzi că patria filosofului e ora de filosofie dintr-un liceu. Dar tocmai acest paralelism este interesant. Înainte de a se confunda cu deontologia funcției publice, morala laică a prins contur la clericii din secolul al XIII-lea preocupați de teologia naturală. Urmarea contemplării filosofice a suscitat un limbaj comunitar și o formă de legătură socială ale căror efecte s-ar resimți și astăzi dacă, dincolo de revendicările statutare și de nemulțumirile față de condițiile de viață, universitarul ar regăsi cutezanța unui *ibi statur*!

Reabilitarea teologiei

Devalorizarea filosofiei medievale – critica intelectualilor – are un îndelungat trecut istoriografic. Istoria contemporană e solidară în această privință cu umanismul : reușind să abordeze liber toate celelalte aspecte ale realității sociale, economice, mentale a Evului Mediu, ea a interiorizat, în acest unic deomeniu, viziunea Renașterii. Incapacitatea universitarului de a „răspunde la provocările epocii sale" reprezintă în literatură un loc comun ce nu a evoluat deloc de pe vremea furtului clopotelor de la Notre Dame în *Gargantua*. Și acesta nu este singurul *topos*, se pot cita cu ușurință altele de același tip :

– primul rezidă în aplicarea masivă a unui model – conflictul facultăților – la ansamblul strategiilor și resurselor intelectuale ale unei epoci ;

– al doilea, în neutralizarea dimensiunii decadente a învățământului universitar, fie el filosofic sau teologic ;

– al treilea, în reluarea necritică a distincției între rațiune și credință și în repartiția sa instituțională, făcându-se abstracție de pluralitatea formelor raționalului și de întrepătrunderea domeniilor ;

– al patrulea, în atribuirea automată de valori pur negative unei presupuse „reacții teologice", ca și cum teologia ar fi fost prin însăși esența sa un obstacol în calea progresului științific și a avântului raționalității ;

– al cincilea, în uniformizarea absolută a tipurilor de comportament intelectual, în marginalizarea grupurilor nereprezentative pentru ideea pe care ne-am făcut-o asupra „marilor curente de gândire" din Evul Mediu ;

– al șaselea, în utilizarea unui decupaj temporal, o periodizare ternară ce proiectează asupra Evului Mediu imaginea neștiințifică a unei „succesiuni de etape" derulând un cortegiu implacabil și ireversibil de promisiuni (secolul al XII-lea), de realizări (al XIII-lea) și de decadențe (al XIV-lea) ;

– al șaptelea, în folosirea asiduă a unor categorii istoriografice a căror substanță teoretică pare tot mai discutabilă sau mai enigmatică : averroism, nominalism, augustinism, voluntarism, misticism, aristotelism, neoplatonism.

Studiile de istorie a filosofiei medievale s-au emancipat încetul cu încetul de sub aceste tutele narative. Rămâne totuși cea mai nocivă dintre toate : opunerea brutală a rațiunii filosofilor față de credința teologilor, scenariu excesiv, moștenit dintr-o situație mult anterioară Evului Mediu, marcată în decursul ultimelor secole ale Antichității târzii prin ciocnirea efectivă dintre filosofia greacă, încă vie în acea perioadă, și teologia Sfinților Părinți, aflată pe atunci în faza de expansiune. Este de la sine înțeles că în secolul al XIII-lea „filosofia" murise : trecuseră mai bine de șapte sute de ani de când împăratul Iustinian închisese ultima școală filosofică din Atena. Faptul e demn de reținut, însă insuficient pentru a caracteriza Evul Mediu ; ar putea să caracterizeze la fel de bine secolul al XX-lea, complicând socoteala cu câteva sute de ani suplimentari.

Dacă vrem să ne revizuim în profunzime convenţiile de lectură, trebuie să adoptăm o cu totul altă grilă şi să considerăm graniţa dintre secolele al XII-lea şi al XIII-lea drept ceea ce am numit „o perioadă de aculturaţie". S-a spus că medievalii nu au cunoscut filosofia lui Aristotel în totalitatea sa înainte de anii 1200 şi că l-au ignorat aproape în întregime pe Platon. Confruntarea dintre elenism şi creştinism nu era deci pentru ei, aşa cum nu este nici pentru noi, decât o amintire căreia îi urmăreau de la distanţă peripeţiile filtrate, orchestrate şi deformate de mărturia învingătorilor – Părinţii Bisericii, *Sancti*. Această depărtare a filosofiei a fost brusc suprimată atunci când sumedenia de traduceri din Aristotel a invadat brutal Occidentul. Distanţa istorică şi culturală faţă de acestea nu a fost abolită. Filosofia care revenea pătrundea din exterior, trecând din Islam în ţările Creştinătăţii. Era un produs de import heteroclit la care, după cum s-a văzut, întreaga lume mediteraneană îşi adusese contribuţia : evrei, musulmani (arabi sau nu), creştini din Orient, bizantini sau schismatici (nestorieni, iacobiţi). În faţa unei asemenea invazii, latinii au adoptat atitudini diferite mergând de la respingerea pur şi simplu la asimilarea integrală. Cu toate acestea, filosofia nu a redevenit „greacă" în ochii lor.

Confruntarea medievală dintre filosofie şi credinţă s-a derulat într-un context cultural amalgamat, sărac în documente autentice, fără tradiţie directă şi fără construcţii însemnate. Astfel, după părerea noastră, Latinii *au retrăit experienţa arabilor* – într-adevăr, opoziţia dintre *philosophia* şi *theologia* este, până la un punct, continuarea luptei dintre partizanii *falsafa*-ei şi susţinătorii *kalām*-ului. Dar nici aici grefa nu a fost totală.

Teologia islamică nu era omogenă : critica mu'tazilit-ilor în *kalām aš'arite* – pe care latinii au cunoscut-o indirect din scrierile lui Maimonide – nu a avut echivalent imediat în Occident. Tot aşa, dacă filosofii arabo-musulmani – cu excepţia lui Averroes (care se declara aristotelician) – aveau un teren de interpretare fundamental, lectura conjugată din

Aristotel şi Platon, filosofiile lor respective prezentau destule diferenţe astfel încât ceea ce noi noi numim „arabism“ să fi fost constituit probabil în urma unui veritabil efort de adaptare prin care s-au înlăturat cu minuţiozitate enunţurile aparent distonante.

Primind simultan scrierile lui Aristotel şi pe cele ale filosofilor din Islam, medievalii nu aveau mijloacele necesare pentru a tria materialele ce ajungeau la ei amestecate. Istoria se grăbea sub ochii lor, fără ca ei să poată să-i resimtă coerenţa sau să-i descopere legea constitutivă. Pentru a organiza „recepţia“, unii au reluat modelele patristice căutând, în special la Augustin, elementele unei liste de echivalenţe necesară în prealabil oricărei confruntări ; alţii s-au aruncat asupra doxografiei arabe căutând, mai ales la Averroes, o modalitate pentru a transforma filosofia într-o istorie naturală a gândirii.

În aceste condiţii, ostile în parte, emergenţa unui ideal filosofic şi exaltarea vieţii filosofice *(vita philosophi)* în anii sângeroşi ai secolului al XIII-lea reprezintă deci un fenomen de ruptură pe care numai instituţia universitară, cu structura sa unificatoare şi cu ambiţiile sale contrarii, l-a făcut posibil : recitatorii au devenit brusc părţi implicate în istoria pe care o povesteau copiilor.

Recunoscându-se în figurile filosofilor, anumiţi medievali au mărturisit public filosofia. Asimilarea filosofiei în lumea latină s-a înfăptuit astfel în parte printr-un comportament de identificare colectivă cu o comunitate dispărută – într-adevăr, să nu uităm că maeştrii în arte parizieni trebuiau să facă un efort de imaginaţie cel puţin comparabil cu al nostru pentru a-şi reprezenta existenţa filosofică.

Reprezentarea filosofiei în acest mod nu epuizează totalitatea funcţiilor sale medievale. În vreme ce unii artişti inventau comportamentul tipic al profesorului care încearcă *să facă pe filosoful* revendicând sus şi tare filosofia, împotriva oricăror aşteptări aceasta din urmă a invadat, ca formă de gândire conceptuală, ca formare discursivă a gândirii, toate sectoarele activităţii universitare.

Iată paradoxul : dacă prin „filosofie" înțelegem practica argumentației, atunci *teologii medievali au sfârșit prin a filosofa la fel sau chiar mai mult decât filosofii „de meserie"*. Este un adevăr evident astăzi : *filosofia analitică a apărut în Evul Mediu la teologi*. De fapt, tratarea logico-lingvistică a problemelor, această manieră formală și critică de a gândi, nu reiese direct din textele „specializate" : nu o regăsim, la început cel puțin, în lectura universitară a lui Aristotel, ci în tocmai chintesența producerii teologice medievale – comentariile *Sentințelor* lui Petrus Lombardus.

Modelele istorice fundamentate pe un repertoriu instituțional strict se dovedesc aici total inadecvate. Dacă schema progresului intelectual nu e lipsită de sens, trebuie să căutăm dezvoltarea acolo unde se manifestă : în special în tratarea rațională a domeniilor, obiectelor și problemelor *paradoxale* pe care Revelația le propune rațiunii.

Reflectând asupra unor *puzzles* precum mișcarea îngerilor sau „momentul exact al transsubstanțializării", teologii medievali au făcut să progreseze filosofia dezvoltând logici non-standard, pe care nu le reclama elucidarea proceselor naturale asumate de filosofia lui Aristotel. Revendicarea filosofică, inclusiv emfaza cu care un Aubry de Reims își celebra nunta cu Înțelepciunea, nu înseamnă toată filosofia. Teologii englezi din secolul al XIV-lea, *Calculatores*, nu se identificau cu filosofii antici. Introducând noțiunile de mărime intensivă și de proporție în domeniul fizicii, matematizând calitățile, sistematizând practica raționamentului imaginar – această eboșă medievală a „experienței de gândire" – nu au contribuit cu nimic mai puțin, fără să vrea, la dezvoltarea filosofiei așa cum o înțelegem noi astăzi.

Ca intelectuali, „averroiștii" parizieni din secolul al XIII-lea și „Calculatorii" oxonieni din secolul al XIV-lea trăiau în lumi spirituale diferite ; ca „savanți", nu înfruntau aceleași probleme, dar împărtășeau esențialul : ritualul universitar cu discuțiile și confruntările sale oratorice. Regimul de *disputatio* reprezintă elementul comun al tuturor atitudinilor filosofice din Evul Mediu. „Chestiunea

disputată", organizată în cele mai mici detalii prin constituțiile universitare (statute), este cea care a permis dubla înflorire a unei filosofii a identificării și a uneia a jocului – identificare etică, la Paris, cu înțelepții antichității, jocuri analitice de limbaj și de gândire la Oxford[35].

Adversarii scolastici cunoșteau bine acest lucru și și-au concentrat atacurile în special împotriva disputei :

> Se dispută înainte de masă, în timpul mesei, după masă ; se dispută în public, în particular, în orice loc, la orice oră [...]. Nu i se lasă adversarului timp să se explice. Dacă încearcă să-și dezvolte ideile, i se strigă : „La subiect! La subiect! Răspunde clar". Nimeni nu se preocupă de adevăr : încearcă să-și apere punctul de vedere avansat. Sunt încolțiți? Scapă de obiecții susținându-și cu încăpățânare părerea ; neagă cu insolență, doboară de-a valma toate obstacolele în ciuda evidenței. Celor mai insistente obiecții, care conduc la cele mai absurde consecințe, se mulțumesc să le răspundă : „O admit, căci este consecința tezei mele".
>
> Dacă te aperi consecvent, treci drept un om priceput. Disputa alterează caracterul tot atât pe cât alterează spiritul. Strigă până răgușesc, își aruncă cu dărnicie mojicii, injurii, amenințări, ajungându-se până la bătaie.

Neînțelegerea modului de a gândi scolastic izbucnește în acest fragment scris de Juan Luis Vivès în 1531. Deplasând asupra psihologiei actorilor caracteristicile jocului la care participau, imputând încăpățânării și rătăcirii indivizilor lucruri ce rezultau din regulile unui anumit tip de dispută – disputa „obligațională" *(obligatio)* destinată tratării paradoxurilor semantice sau pragmatice *(insolubilia)* –, incapabil să sesizeze semnificația și mizele teoriei inferențelor – „consecințele" *(consequentiae)* –, nevăzând în discuțiile protocolare despre *sophismata* decât o *pseudodialectică*, Vivès condamnă partea cea mai nouă, cea mai inventivă a gândirii medievale. Așa cum îl vede el, intelectualul Evului Mediu nu este decât strămoșul lui Diafoirus al lui Molière. Un om atașat tradiției și obiceiurilor școlare, lansat între-o perpetuă

dezbatere asupra unor subiecte lipsite de importanță, argumentând în cele mai frivole și mai abstracte probleme. Fără îndoială că în anii 1500 scolastica degenerase profund – Evul Mediu nu mai era ce fusese odată –, însă încărcătura umanistă atinge tocmai o chestiune *în exclusivitate* medievală : gândirea „universitară" este una agonistică, legea discuției se impune tuturor.

Problema centrală a gândirii medievale nu o constituie conflictul dintre rațiune și credință, conflict în care, printr-o simplă decizie disciplinară sau printr-o adeziune pasivă la funcția sa presupusă, fiecare și-ar găsi automat locul – filosofii de partea rațiunii, teologii de partea credinței : *ca universitari, și unii și ceilalți profesează și gândesc identic.* Desfășurarea învățământului, metodele de lucru fiind aceleași de la o facultate la alta, adevărata delimitare se produce între raționalitățile lor diferite. E o cu totul altă împărțire, altă divizare.

Fie că se consacră filosofiei sau teologiei, Universitatea medievală rămâne spațiul Rațiunii. În Universitate s-au întâlnit raționalitățile grecești, iudaice și arabe cu rațiunea latină. Iar faptul că lumea universitară nu a fost *integral* modificată în urma acestei întâlniri nu trebuie să ne mire. Este posibil, după cum susține J. Verger, ca intelectualul medieval „să nu fi avut conștiința acută a condiției sale specifice într-o măsură suficientă pentru a juca, în societatea contemporană lui, rolul critic care ne apare astăzi ca fiind propriu prin excelență intelectualului"[36]. În schimb, e sigur că a avut conștiința misiunii sale într-un grad destul de înalt pentru a îndeplini cea ce trebuia îndeplinit : să susțină rațiunea împotriva influențelor și a himerelor, să facă din mers dovada mișcării. Se va spune că purtătorii rațiunii băteau pasul pe loc, că nu depășeau limitele propriului cartier. Fals. Dacă o imagine se impune, este cea a ralentiului. Am vrea să vizualizăm fenomenul în totalitate accelerându-i defilarea, dar pare imposibil să cuprinzi două secole în instantaneul unei biografii colective. Prima îndatorire a istoricului e să caute încetineala fără imagini. „Mersul secolului" nu se lasă

întotdeauna *văzut*. Oricum, poți să mergi la cinema, sau să frunzărești câteva scenarii despre origini. Și Evul Mediu și-a avut „regizorii" săi.

Pedepsirea filosofului

Întâlnindu-se în școală cu Aristotel, cu filosofia arabă și cu unii filosofi greci (în principal Alexandru din Afrodisia, Porfir, Proclus și Simplicius), toți universitarii medievali, fie ei „artiști" sau „teologi", s-au „ocupat de filosofie" într-un moment sau altul al carierei lor. Instrumentându-și prin ea interpretările, exegezele, discuțiile, chiar problematicile, toți, inclusiv cei ostili *philosophilor*, au produs enunțuri, concepte sau răspunsuri filosofice. În acest sens au fost cu toții intelectuali și filosofi.

Așteptăm totuși de la un filosof mai mult decât simpla cunoaștere a filosofiei : este vorba nu atât de frecventare, cât de practică, deși uneori cei doi termeni ar putea fi sinonimi. Vrem să găsim la filosof o *nevoie de filosofie*, un ideal, o etică, un fel de viață[37]. Filosoful studiază și gândește, este „intelectual", dar noi presupunem în el o „pasiune predominantă", o voință, o dorință și un destin special. Așteptăm mai ales ca filosofia – existența filosofică – să reprezinte pentru el o întrebare, o tentație, o urgență și o necesitate, pe scurt, vrem ca filosoful să se afirme ca filosof și să spere ceva de la filosofie.

Medievalii au răspuns acestei așteptări în diverse moduri. Unii prin pledoarii înflăcărate, dar pline de retorică. Alții prin declarații de intenții măgulitoare, care s-au dovedit însă superficiale. Alții nu au făcut nimic, preferând *în aparență* să vorbească despre altceva – aceștia sunt „poeți", ca Dante, sau „mistici", ca Eckhart. Și, în sfârșit, alții au încarnat în ochii adversarilor culmea pericolelor, devenind astfel, cu *titlu postum*, martorii acuzării într-un proces retrospectiv. Acești „eroi" ai filosofiei sunt, în sensul propriu al cuvântului, „eroi de legendă" : au contribuit, fără voia lor, la inventarea adevărului. Ficțiunea literară și cenzura ideologică au jucat amândouă un rol în „nașterea intelectualilor". Vom urmări

în detaliu rolul cenzurii, fără a uita totuşi romanul, această hagiografie negativă în care medievalii şi-au consemnat temerile şi fantasmele. Vor fi de ajuns două exemple despărţite de o jumătate de secol, dar care ilustrează amândouă admirabil un tip de imagine pe cât de fascinantă pe atât de falsă în lipsa căreia imaginea veritabilă, mai puţin interesantă, ar fi de neînţeles : Simon din Tournai şi Siger din Brabant.

Nimeni nu va ilustra în Evul Mediu mai bine decât Simon din Tournai vicisitudinile măiestriei. Este vorba nu despre un elan prometeic, ci despre o parabolă a orgoliului care atrage nu atât sancţionarea posedării unei ştiinţe excesive, cât a ingratitudinii beneficiarului abuziv.

Pentru un teolog, înţelepciunea e un dar de la Dumnezeu. Ea nu se dobândeşte prin muncă, sau cel puţin numai prin muncă. Valorizarea teologică a efortului intelectual se produce doar în spaţiul meritului. Munca intelectualului este o simplă manifestare, semnul vizibil al faptului că graţia divină lucrează neştiută în el. Dintr-o asemenea perspectivă nu putem vorbi despre laicizarea efortului, despre o asceză laică.

Această temă reacţionară are o funcţie dublă. Sociologică : denunţă dinainte orice revendicare socială din partea corporaţiei maeştrilor ; psihologică : menţine munca, deci şi gândirea, în spaţiul sacrului, într-o relaţie duală în care actul gândirii se desfăşoară ca o iluminare a sufletului de către Dumnezeu.

Povestea lui Simon există în mai multe versiuni. Petru din Limoges, Thomas din Cantimpré, Matthieu Paris au povestit-o fiecare în felul său[38].

În versiunea lui Petru din Limoges, Simon atribuie inspiraţiei şi muncii sale ştiinţa pe care o posedă – *ştiinţa, nu înţelepciunea*. „Iluminarea" este aici pur materială – o simplă *luminare*. Este forma infantilă a blasfemiei : vorba de duh :

> Era la Paris un maestru a cărui reputaţie îl ridica deasupra tuturor celorlalţi. Într-o zi cineva îi spuse : Maestre, trebuie să mulţumiţi lui Dumnezeu pentru înţelepciunea pe care v-a dat-o.

– Trebuie să mulţumesc mai ales lămpii şi muncii mele, datorită cărora am putut să-mi dobândesc ştiinţa.

Trebuie subliniată alegerea termenilor : vorbind despre originea „concretă“ a unei ştiinţe dobândite acolo unde interlocutorul său îl incită să proslăvească originea divină a înţelepciunii date, Simon face o dublă greşeală. Pedeapsa nu se lasă aşteptată : cteva zile după aceea ştiinţa sa dispare. Raţionamentul parabolei este brutal : *dacă Dumnezeu retrage ceea ce se credea a fi dobândit, înseamnă că ceea ce se credea dobândit fusese dat.* Lovit în creştet, „răul“ Simon cade la pământ, se reîntoarce la condiţia nativă a omului, cea de „păstor analfabet“. Acest *exemplum* „instructiv“, destinat predicatorilor, face parte dintr-un stoc de locuri comune edificatoare în care îl putem vedea, la cealaltă extremă, pe viitorul arhiepiscop de Canterbury, „bunul“ Edmund Rich, răsturnând o lumânare peste un manuscris unde aceasta se consumă în întregime fără să provoace nici cea mai mică stricăciune pergamentului. Încrâncenarea cronicarilor înpotriva figurii lui Simon din Tournai trece chiar dincolo de asemenea coduri narative.

Să-i ascultăm pe Matthieu Paris şi pe Thomas din Cantimpré.

În prima povestire totul începe într-una din zilele anului 1201. Simon, aflat la Paris, tocmai a anunţat o serie de lecţii asupra misterului Sfintei Treimi. Este un dialectician virtuos care explică şi dispută cu maximă subtilitate, un adevărat maestru, dintre aceia care „ştiu să scape din problemele cele mai dificile în care nu s-a hazardat nimeni înaintea lor“. Lecţiile sale sunt deci frecventate şi urmărite cu pasiune. Într-o bună zi, lungindu-şi prea mult discursul, Simon nu duce până la capăt subiectul din lipsă de timp. Îşi enumeră argumentele pro şi contra, dezvoltă zece teze pe care în clipa următoare le şi respinge, pe scurt, la căderea serii e nevoit să anunţe că lasă rezolvarea controversei pentru a doua zi. Trece noaptea. În dimineaţa următoare toţi teologii din Paris se îndreaptă în cortegiu spre sala unde avea loc expunerea. La momentul cuvenit maestrul se ridică solemn

și, cu o voce puternică, fără cea mai mică ezitare „decide" asupra chestiunilor pe care le abordase în ajun și care tuturor li se păreau insolubile. Este atâta claritate, atâta eleganță în maniera sa, doctrina maestrului e într-atât de perfect creștină, încât auditoriul rămâne stupefiat. Atunci lucrurile se încurcă. Abia încheiată lecția, iată că discipolii îl înconjoară, implorându-l să le dicteze spre a scrie soluțiile abia dezvăluite pentru că, spun ei, „ar fi o greșeală ireparabilă să lăsăm să se piardă o știință atât de profundă, fără ca amintirea ei să poată ajunge la generațiile viitoare". Îmbătat de elogii, Simon întrece orice măsură : își ridică ochii spre cer, izbucnește în râs și îl apostrofează pe Hristos :

> Isus, strigă el, micule Isus, am adus azi un mare serviciu Legii tale prin problema pe care am lămurit-o. Dar dacă aș vrea să-ți declar război, dacă aș vrea să mă întorc împotriva ta, aș găsi motive și argumente mult mai puternice pentru a-ți zdrobi religia și aș putea să ți-o reduc la neant!

Ne imaginăm fără greutate efectul pe care o asemenea blasfemie îl poate produce. Iar pedeapsa nu se lasă așteptată. Potrivit unui martor direct, Nicolas de Fernham, Simon cade într-o stare de imbecilitate totală. Nu mai știe să explice sau să soluționeze nimic. În câteva ore devine obiectul deriziunii și al batjocurii tuturor celor ce îi cunoscuseră prestigiul și vanitatea. Cronica mai spune că, vreme de doi ani, fiul său va încerca să îl învețe din nou să citească dar că, în ciuda eforturilor sale, fostul maestru abia dacă va fi în stare să descifreze, să rețină și să recite *Tatăl nostru*.

În cea de-a doua versiune a evenimentelor, Simon e prezentat drept cel mai înțelept bărbat din vremea sa. Admirabil în doctrină, el este totuși de o „insuportabilă aroganță" și de o „incredibilă lubricitate". Detaliu nou, care sporește picanteria scenei, întretăind emblematic stăpânirea științei și excesul sexual. Aceasta nu este de altfel singura diferență față de prima versiune. În dimineața cu pricina Simon nu vorbește despre Sfânta Treime, ci despre „profunda simplitate" sau, mai exact, despre „sublima lipsă de grandoare

a doctrinei lui Hristos" – o temă, cea a uniunii dintre măreţie şi umilinţă, asupra căreia vom avea ocazia să revenim, dar despre care trebuie să spunem de pe acum că reprezintă prin excelenţă piatra de încercare între două etici : filosofică şi creştină.

Şi urmarea cronicii e foarte diferită. Odată propusă soluţia pe care a argumentat-o cu brio, ca de obicei, nu orgoliul sau trufia pun stăpânire pe spiritul lui Simon, ci o adevărată turbare antireligioasă. El nu încearcă să răstoarne religia creştină prin puterea dialecticii sale, ci denunţă pur şi simplu impostura celor trei Religii ale Cărţii. Pe scurt, lansează *ex cathedra* „Blasfemia celor Trei impostori" :

> Au existat trei impostori, trei pungaşi care au sedus lumea şi au înşelat-o cu sectele şi dogmele lor. Primul, Moise, a amăgit poporul evreu, al doilea, Isus, pe cei pe care îi numim din cauza lui creştini, al treilea, Mahomed, tot restul omenirii.

Pentru altă nelegiuire, altă pedeapsă. De-abia şi-a terminat fraza că maestrul din Tournai se prăbuşeşte, dezarticulat ca un manechin, scoţând limba, dându-şi ochii peste cap. Rage ca un bou, se târăşte, ar vrea să spună ceva dar nu poate. Este zdrobit : memoria l-a părăsit lăsându-l ca „un cavou căruia i s-a pierdut cheia", va spune Baudelaire[39]. El nu mai înseamnă nimic. N-ar mai putea nici măcar să rostească numele lui Boethius, a cărui *De Trinitate* o ştia pe de rost cu câteva clipe mai înainte. Suferinţa îi este mai scurtă decât în versiunea bazată pe mărturia lui Nicolas de Fernham. Decrepitudinea lui Simon nu durează decât trei zile. În tot acest timp nici un fiu nu se apleacă asupra lui. Dar sexul este prezent : lovit de muţenie, Simon mai poate folosi un singur cuvânt – un nume, un singur nume pe care îl repetă, „mugeşte" fără încetare „ca un taur în rut" numele concubinei sale : „Adelaide! Adelaide!..." Mugetele durează trei zile, dar la capătul celor trei zile Simon moare.

Contemporan cu Alain de Lille, Simon din Tournai a predat pe colina Sainte-Geneviève în anii 1170–1180. Cu excepţia măiestriei sale în discuţie, nimic nu părea să-l

hărăzească a juca veşnic în Istorie scena emfatică a „pedepsirii necredinciosului". Maestru al şcolilor pariziene din secolul al XII-lea, el nu aparţine încă lumii universităţii, care urma să se constituie după aproximativ patruzeci de ani. Atunci, pentru ce această ficţiune?

Povestea sa nefericită reprezintă poate una dintre acele ecuaţii populare care se află adesea la baza unei poveşti: este vorba despre explicarea sau mai curând despre motivarea inexplicabilului, o lacună de memorie, un vertij, un episod confuz, un delir pasager, pe scurt un *moment de afazie*, cu atât mai frapant cu cât atinge un *bun orator*. Oricare ar fi „fondul de realitate", contururile fizionomiei schiţate de fabulă sunt pe deplin semnificative: omul nu trebuie să-şi aroge gândirea; el este depozitarul, iar nu sursa acesteia. Sau, dacă preferăm, natura nu ajunge naturii; ştiinţa, chiar naturală, este „gratuită".

După cum ne aşteptam, povestea lui Simon din Tournai va fi copiată. În secolele al XIV-lea şi al XV-lea legendele referitoare la viaţa lui Albert cel Mare propun o versiune moderată a condiţiilor şi constrângerilor depăşirii de sine. Teoretician al ascezei intelectuale, Albert a împământenit în Occident doctrina arabă „a progresului inteligenţei", potrivit căreia individul îşi dobândeşte prin muncă propria esenţă de fiinţă gânditoare – ceea ce se numea *intellectus adeptus* sau „intelectul dobândit" (al-'aql al mustafad). Înţelepciunea populară trebuia să-şi adjudece acest herald absurd pentru a-l transforma într-un exemplu neaşteptat al fragilităţii mentale. E de ajuns să cităm aici *Sagenkranz der Stadt Köln*, editat în 1922 de Pauly.

Tânăr novice, Albert îşi pierde orice speranţă că va fi cândva la înălţimea muncii care îl aşteaptă. Se pregăteşte să renunţe, se gândeşte să fugă din mănăstire. Doar apariţia Sfintei Fecioare îi dă certitudinea şi puterea de a se apuca de lucru şi de a-l duce până la capăt. Cu toate acestea, munca susţinută pe care o va depune de-a lungul întregii sale vieţi şi care-l va ridica pe culmile ştiinţei nu-l schimbă ca om. Spre apusul vieţii, maestrul şi-a adunat discipolii pentru a

le mărturisi ceva ce are toate aparențele unei imposturi intelectuale : îl credeau înțelept, el se știe mărginit – de unde o revelație care este în același timp o profesiune de credință în slăbiciunile naturii : totul vine din grația divină. După mărturisire nu urmează pedeapsa, ci eliberarea. Ca și Simon, maestrul Albert recade în ignoranță. Dar această cădere, ori mai degrabă această *recădere*, reprezintă răsplata dreaptă pentru umilința sa. Scapă în sfârșit de povara științei și a studiului care îl ținea departe de oameni și îl obliga să trudească sub constrângerea Darului divin. Și la Albert, ca și la Simon, filosofia nu stă în puterea filosofului. Numai că cel ce știe și recunoaște acest lucru câștigă seninătatea ultimă ; cel ce îl ignoră sau vrea să-l ignore cade în cea mai rea neputință.

Aceste două mesaje, aceste două *puneri în gardă*, au origini diferite și funcții complementare. Unul exaltă tranzitoriul, efemerul, introduce ideea unui drept natural la lipsa de inteligență ; celălalt, în regizarea sa somptuoasă, stigmatizează pretenția filosofului de a se construi durabil pe sine. Totuși, ambele confirmă existența filosofiei în imaginarul medieval. Oamenii Bisericii și cronicarii care răspândesc povestea nefericirii lui Simon, oamenii din popor care se liniștesc invocând dubla fericire a lui Albert – acumularea frenetică, apoi moartea cerebrală – se fac ecoul involuntar al unei veritabile emergențe a filosofiei. Lăsând evoluția individuală a filosofului să se sfârșească alternativ într-o stupiditate morbidă sau într-o imbecilitate fericită, ei se străduiesc să demonstreze că filosofia nu înseamnă nimic, dar dovedesc posibilitatea existenței unei vieți filosofice individuale, de vreme ce aceasta trebuie sancționată în primul caz și uitată în al doilea. În oricare dintre situații, departe de a stârni râsul, filosoful fascinează și impune. Căderea sa este nu doar mai severă, ci și, orice am spune, mai puțin ridicolă decât cea a lui Thales.

Să ne oprim la Siger. Figură militantă a filosofiei Evului Mediu, moartea lui Siger din Brabant e redată în moduri diferite. Pentru *Istoria literară a Franței* el este „un blasfemiator,

un necredincios convertit în urma unei viziuni a infernului", care sfârşeşte prin a îmbrăca rasa de călugăr. Dar, încă din anii 1320 legenda este astfel formulată, încât să ni-l arate pe „necredincios" fugind din Paris unde viaţa îi era ameninţată pentru a-şi găsi moartea în Italia, la Curia pontificală din Orvieto, „înjunghiat de secretarul său devenit nebun"[40]. „Răzbunarea Cerşetorilor", concluzionează Renan, care apropie destinul literar al lui Siger de cele ale lui Simon din Tournai şi Gerardus din Abbeville, mort „paralitic şi lepros", şi adaugă :

> Probabil că la baza acestor poveşti violente care îngrozeau imaginaţia şcolilor stă un accident[41].
>
> „Îngrozeau ei", adică ordinul Predicatorilor, „rasa sfântului Dominic".

Problema filosofului în Evul Mediu apare aici în elementul său favorit : fictivul. Istoria filosofiei în Evul Mediu se naşte din încrucişarea repetată a mai multor istoriografii romaneşti. Medievalii înşişi au definit rolurile tematice ; istoricii moderni au îmbogăţit dialogul. Medievismul se constituie adesea, şi împotriva voinţei sale, într-o istorie grefată, într-o continuare, cu alte mijloace, a tradiţiei. Locul filosofului este în umbra hagiografiei, locul blestemat, al răului în stare pură : filosoficul constituie combustibilul necesar „triumfurilor sfinţeniei".

Or, de ce s-a făcut efectiv vinovat Siger? Dacă privim ce s-a *întâmplat* la Paris în anii 1270, răspunsul ni se arată clar şi limpede : de nimic.

Aşa cum a demonstrat R.-A. Gauthier, Aubry din Reims şi Siger se află la originea crizei universitare pe care istoriografia „averroismului latin" a sperat să o transforme în marele eveniment al maestrului din Brabant. Faptele sunt simple, dar savuroase : în 1271, de Crăciun, maestrul în arte Aubry din Reims era ales rector al universităţii de către colegii săi din Naţiunile franceză, picardă şi engleză (cu unanimitate minus unu din voturile fiecărei Naţiuni) şi numai de un sfert dintre cei din Naţiunea normandă – ceilalţi considerându-l inapt pentru această funcţie. Confirmat în

funcţie de un tribunal, Aubry o va ocupa pentru trei luni, după obicei, fără ca opozanţii săi să cedeze. La expirarea mandatului s-a ales un succesor. Normanzii recalcitranţi nu au fost convocaţi, prin urmare ei şi-au ales propriul rector, cu proprii procurori şi paracliseri. Facultatea de arte avea de acum două fracţiuni : prima, larg majoritară, purta numele celui ce îi fusese primul rector, cauza ocazională a conflictului – era *pars Alberici* („fracţiunea lui Aubry") –, cea de a doua se numea *pars Sigeri* („fracţiunea lui Siger"). Siger *din Brabant* aparţinea Naţiunii picarde, alegerea sa în fruntea fracţiunii normanzilor având deci o singură explicaţie valabilă : era instituţională. Statutul universitar din 27 august 1266 interzicând sub pedeapsa cu excomunicarea unei Naţiuni să se separe de celelalte, normanzii fracţionari trebuiau neapărat să înlăture „orice aparenţă de separare a Naţiunii" care ar fi putut plana asupra sciziunii lor. Ei „se gândiră să o facă alegându-şi drept prim rector un picard. Astfel fracţiunea normanzilor deveni fracţiunea lui Siger". Aceasta va fi fost singura contribuţie a lui Siger la criza pariziană, pe care medierea cardinalului-legat Simon de Brion o va rezolva în mai 1275 în detrimentul „schismaticilor" : o *acoperire legală*. Interesant este că, transformată în „partidul lui Siger", *pars Sigeri* a fost identificată de către istoricii moderni cu partidul „averroist", iar Siger însuşi propulsat la rangul de conducător al unui curent despre care totul dovedeşte, în realitate, că era fără îndoială mai bine reprezentat în *partidul*, sau mai curând în *fracţiunea* adversă! De fapt, după cum scrie în glumă R.-A. Gauthier :

> Dacă maeştrii care au produs secesiunea au fost averroişti, înseamnă că nu era decât un singur averroist, din 60 de maeştri, în Naţiunea franceză [cel ce votase împotriva alegerii lui Aubry], unul singur din 20 în Naţiunea picardă – Siger din Brabant –, unul singur din 20 în Naţiunea engleză – ar fi fost Boethius din Dacia –, dar toţi maeştrii din Naţiunea normandă, în afară de 5 sau 6, ar fi fost averroişti şi, printr-o întâmplare ieşită din comun, cei 5 sau 6 ortodocşi ar fi fost cei 5 sau 6 maeştri ai arhidiocezei de Rouen, în vreme ce toţi maeştrii din cele şase episcopii electoare, în număr de 14 sau 15, ar fi fost averroişti!

Acest averroism, „puţin cam prea geografic pentru a fi adevărat", a obsedat totuşi manualele şi istoriile filosofiei de mai bine de un secol – tocmai pentru că nu s-a remarcat caracterul său geografic (şi cum ar fi putut să fie remarcat, din moment ce nici aspectul *instituţional* al crizei nu era?). Din acest exemplu se observă cât de necesară este istoria universităţilor pentru înţelegerea istoriei intelectuale şi filosofice : din cauza neînţelegerii sensului legal al expresiei *pars Sigeri* s-a inventat un *partid intelectual sigerian*, solid ataşat unor opinii doctrinale presupuse drept extremiste ; Siger a devenit astfel un agitator – o justificare retrospectivă, din partea istoricului, a legendei ce-l instalase în Evul Mediu, fără vreun motiv serios, în rolul necredinciosului. Aubry de Reims, ardoarea sa filosofică, al său *ibi statur* au fost cu totul uitate. Intelectualul critic – Siger, profetul ucis – l-a eclipsat astfel pe intelectualul organic – Aubry, rectorul contestat ; *nenorocirea este că, în 1271, criticul nu era cel pe care ni-l imaginăm noi.*

Acestea fiind spuse, pedepsirea necredinciosului rămâne o ficţiune care nu putea să lipsească din scrierile puterii teologice : filosofia nu se manifestă decât spre a fi învinsă ori conjurată de eroii unei credinţe reconciliate, cum sunt Toma d'Aquino sau Albert cel Mare.

Ipoteza unei rebeliuni împotriva raţiunii se solidifică în anii 1300. Este epoca în care, după cum am văzut, Raymundus Lullus începe să hărţuiască „averroismul", un fenomen care se datorează totuşi mai mult preocupărilor istorico-critice ale lui Ernest Renan decât dorinţelor filosofice reale ale sărmanului mort din Orvieto. Nu contează. Oare această ficţiune teoretică nu rămâne ea interesantă pentru filosof tocmai din cauză că este urzită din poveşti?

Transformând autoafirmarea filosofei într-o catastrofă cu centrul organizatoric la curtea Hohenstaufen-ilor, o mişcare heterodoxă, influenţată în secret de „arabismul" căruia Frederic al II-lea îi era profet şi protector, Renan introduce orientalismul în domeniul de interes al filosofiei moderne. Dar în acelaşi timp el descoperă dimensiunea

originară a filosofiei aşa cum şi-o reprezintă Latinii din secolul al XIII-lea : o maladie exogenă venită din Orient.

Drama filosofică a Evului Mediu târziu nu acordă un spaţiu privilegiat Greciei. Albul templului cu coloane înălţate sub albastrul cerului grec *nu anunţă culoarea filosofiei* : conflictul dintre credinţă şi raţiune nu e reprezentat de confruntarea dintre eleni şi romanii creştinaţi, nici pentru cei care îl inventează sau se prevalează de el.

Trebuie să ne imaginăm aici o lume spirituală în care Bizanţul este un oraş oriental, iar „grecii" sunt creştini – *Contra errores Graecorum* al lui Toma d'Aquino nu reprezintă un tratat antifilosofic, ci o respingere a creştinilor ortodocşi. Inventarea filosofiei nu presupune întâlnirea dintre filosofia greacă şi creştinism, ci aşa cum s-a spus, confruntarea credinţei creştine a Latinilor cu pericolele unei gândiri ivite direct din lumea musulmană. Cu alte cuvinte, filosofia vine de la necredincioşi şi – amplificând metafora – ea devine de *două ori nelegiuită* de vreme ce partizanii săi sunt ei înşişi necredincioşi faţă de propria lor lege.

Acesta e motivul recursului la Averroes, nume sub care se adună toate scenariile şi pericolele presupuse. Ca toţi cei ce se revendică din filosofie, Frederic al II-lea şi Siger din Brabant sunt „averroişti", sau altfel spus „sceptici". La originea filosofiei nu se află căutarea aristotelică a ordinii din natură, ci o respingere a Legii, adică gestul fundamental este *sacrilegiul*, atribuit lui Ibn Rušd.

În tratatul său *Asupra erorilor filosofilor*, Egidio Romano alcătuieşte un portret al lui Averroes care devine semnul distinctiv al filosofilor în ochii adversarilor filosofiei. Necunoscând Legea, Aristotel a păcătuit prin ignoranţă sau, mai curând, în ignoranţă : Averroes s-a împotrivit cu bună ştiinţă oricărei Revelaţii :

> Averroes a repetat toate erorile lui Aristotel, dar el este mai greu de iertat, căci ne atacă direct credinţa. În afară de erorile lui Aristotel, i se poate reproşa faptul că a dezaprobat toate religiile, aşa cum se poate vedea în cărţile a II-a şi a XI-a din *Metafizica* sa unde blamează Legea creştină şi pe cea a sarazinilor

pe motiv că ambele admit Creaţia *ex nihilo*. Tot aşa, blamează religiile la începutul cărţii a III-a din *Fizica* : şi, mai rău, ne numeşte, pe noi şi pe toţi cei ce susţin o religie, „limbuţi", „flecari", oameni lipsiţi de raţiune. În sfârşit, în cartea a VIII-a a *Fizicii* blamează religiile şi numeşte opiniile teologilor „fantezii", ca şi cum aceştia le-ar fi conceput din capriciu, iar nu din raţiune[12].

Aşadar, sloganul filosofic este lansat numai şi numai de Averroes : *Nulla Lex est vera, licet possit esse utilis*, „nici o religie nu este adevărată, chiar dacă ea poate să fie utilă".

Pe această bază apare ficţiunea ultimă, care motivează *a posteriori* episodul prea psihologic al pedepsirii lui Simon din Tournai şi care, în plus, lansează modelul negativ al insurecţiei *radicale* : „Blasfemia celor trei impostori". După ce-l atribuie succesiv lui Averroes, lui Frederic al II-lea şi lui Pierre de Vignes, imaginaţia medievală a transformat în *carte* acest *cuvânt* pe care nimeni nu l-a pronunţat. Carte inexistentă, fantasmatică, nevăzută de nimeni vreodată şi care a trebuit să fie scrisă, câteva secole mai târziu, pentru a fi în sfârşit citită. A rezultat o cărticică mediocră, numită mai întâi *Spiritul lui Spinoza sau Ce crede cea mai sfântă parte a lumii*, un titlu ce contestă inocenţa Evului Mediu şi a lui Averroes într-o laborioasă regizare ironizată astfel de Voltaire :

Scriitor fără haz, care vrei din condei
Într-o carte a descrie Impostorii cei Trei,
Ce mă face să spun că te-aşezi între ei?
Mahomed pentru tine este Creator
Şi al omului fapt e Dumnezeu, autor?
Nu-l certa pe stăpân de ce-a spus sluga sa,
Dumnezeu pentru popi să nu aibă-a-ndura[13].

Citim la Bayle o versiune extremă a „Blasfemiei" atribuite lui Averroes : creştinismul e definit aici drept o „religie imposibilă" ; iudaismul, drept o „religie pentru copii" ; islamul, drept o „religie pentru porci". Dar Grigorie al IX-lea deschisese drumul atribuindu-i lui Frederic al II-lea

aceeaşi invectivă împotriva celor trei „pungaşi" (Moise, Isus, Mahomed) :

> Acest rege de mizerie ne asigură că întregul univers a fost înşelat de trei pungaşi *(baratores)* ; că doi dintre ei au murit în slavă, în vreme ce Isus a fost atârnat de o cruce. Mai mult, el susţine limpede şi cu glas tare, sau mai degrabă îndrăzneşte să mintă într-atât încât să spună că sunt proşti toţi aceia care cred că un Dumnezeu creator al lumii şi atotputernic s-a născut dintr-o fecioară.
>
> El susţine acea erezie potrivit căreia nici un om nu se poate naşte fără unirea dintre bărbat şi femeie. Adaugă că nu trebuie în nici un caz să credem decât în ceea ce este dovedit prin legile firii şi prin raţiunea naturală.

Vom vedea, în cele ce urmează, ce credea Siger în legătură cu viaţa filosofică. Dar, de vreme ce destinul literar al maestrului din Tournai şi cel al maestrului din Brabant ne conduc o dată în plus la Frederic, este bine, pentru a isprăvi cu iconografia, să spunem câteva cuvinte despre Staufer-i.

Frederic şi Manfred sau regii filosofi

Platon lansase ideea unui filosof rege : arabii, care cunoşteau *Republica* ca şi *Politica*, pe cea a unui *imām* filosof[44] ; Latinii, care le ignorau pe amândouă, au avut regi filosofi : Frederic al II-lea de Hohenstaufen şi fiul acestuia, Manfred. Primul a fost împărat, al doilea, rege al Siciliei. Biserica nu i-a iubit câtuşi de puţin ; amândoi au murit discreditaţi.

I s-au atribuit multe lui Frederic, prea puţine lui Manfred. Tatăl vroia să ştie, moştenitorul a vrut să transmită. Amândoi, cu sau fără „blasfemie", s-au deschis către „arabism", amândoi au contribuit la „naşterea intelectualilor".

Era oare Frederic „filosof"?

Relatându-ne experienţe extravagante în care se întreceau cruzimea şi oroarea, cronicarii, în special Salimbene din Parma (+1290), au deturnat profund sensurile cuvântului de ordine care organizează tratatul lui Frederic despre dresarea şoimilor : „A face cunoscut ceea ce este, aşa cum este".

Într-o zi împăratul puse să fie închis un om într-un butoi ale cărui doage fură ermetic lipite cu gudron, pentru a verifica dacă, în momentul în care își dădea ultima suflare, „s-ar vedea ieșind ceva din butoi" (dacă nu, s-ar putea concluziona fie că acesta nu are suflet, fie că, dacă are, acesta a murit o dată cu el) ; cu altă ocazie, iată-l despicând burțile a doi nefericiți pe care-i îmbuibase înainte de a-i trimite pe unul să vâneze, pe celălalt să doarmă, doar pentru a decide dacă odihna favorizează digestia mai mult decât ar face-o mișcarea ; iar într-o altă zi decide să ia doisprezece sugari de la mamele lor pentru a-i trimite unor doici, cu interdicția de a pronunța în fața lor fie și cel mai mic cuvânt pentru a afla, după un timp, ce limbă vor vorbi copiii atunci când vor atinge vârsta potrivită : ebraica, greaca, araba, latina sau, de ce nu, limba părinților lor respectivi? Experiență de lingvistică amuzantă care, după cum era de așteptat, nu va ajunge la nici un rezultat, cobaii murind cu toții înainte de termen.

Această nebunie de a ști, pusă în scenă prin ceremonialuri aberante sau criminale, este fixată într-o scriere care, marcată de solidaritatea primordială a legendei și a cronicii, atinge valoarea maximă de fiecare dată când vorbește despre știință. Nicolas Curbio, capelan al lui Inocențiu al IV-lea, va extrage de aici o concluzie surprinzătoare când îl va acuza pe Frederic al II-lea de sodomie, în vreme ce, în paralel, zvonurile îi atribuiau *imberour*-ului un harem populat cu cele mai frumoase fete din orașul – musulman, în acea vreme – Lucera.

Aceeași mișcare de fascinație și de transregresiune articulează pseudo-biografiile lui Albert cel Mare, creator de androizi, mag, necromant și alchimist. Excesului legendelor – care este titlul original al biografiilor lui Albert – îi răspunde exagerarea istoricilor : pe aceeași linie de gândire ca și Salimbene, Kantorowics face din *Falkenbuch* al lui Frederic „un moment de răscruce în istoria gândirii occidentale". Confuzia între experiență (*experimentum* aristotelic) și experimentare reprezintă expresia ultimă a acestei derive. Nici Albert și nici Frederic nu sunt creatori ai metodei

experimentale. Împăratul se îndepărtează de Aristotel chiar în numele conceptului aristotelic de experiență :

> Nu îl vom urma întru totul pe prințul filosofilor, căci el numai arareori – ca să nu spunem niciodată – a participat personal la vânătoarea cu păsări, în vreme ce noi, dimpotrivă, întotdeauna ne-am bucurat de ea și am practicat-o. La drept vorbind, el însuși recunoaște că multe din cele povestite în *Cartea animalelor* au fost spuse astfel de către alții înaintea lui. Dar ceea ce au spus unii, el nu a văzut niciodată, și ne putem îndoi că cei pe care îi citează au văzut ei înșiși. Certitudinea credinței nu poate fi fructul unor vorbe din auzite.

Respingerea lui *fides ex auditu* în beneficiul experienței personale, singura ce permite înțelegerea, nu ne îndepărtează de concepția aristotelică despre știință : dincolo de semnificația sa religioasă, termenul *fides* are și un sens filosofic preluat în mod direct de la Aristotel : înțelegerea imediată a datului. Deci Frederic nu pledează împotriva aristotelismului, ci justifică libertatea pe care și-o ia în raport cu o autoritate bazată pe o experiență de rangul al doilea. Om de experiență, astfel spus expert într-o artă – dresarea șoimilor pentru vânătoare – Frederic nu este deci un experimentator. Atunci când iese din limitele artei sale, el redevine un anchetator.

Adevăratul merit al lui Frederic constă în a fi creat, adică în a fi manifestat concret, o nouă categorie : *întrebarea filosofică*[45]. Alți monarhi au comandat opere sau traduceri, adoptând astfel punctul de vedere al unui cititor specializat preocupat să se formeze într-o artă : guvernarea oamenilor – se cunoaște importanța *translatorilor*, care au marcat domniile lui Filip cel Frumos sau Carol al V-lea. Frederic nu s-a mulțumit să pună să i se traducă și să-i citească pe filosofii din trecut : *el i-a chestionat pe filosofii timpului său* punându-le întrebările care-l preocupau pe el însuși. Contrar a ceea ce îi va obseda mai târziu pe marii regi ai Franței, întrebările sale nu erau politice, ci metafizice. Cele cinci întrebări transmise tânărului losof musulman Ibn Sab'in au, din acest punct de vedere, valoare de manifest :

– Înţeleptul Aristotel afirmă, în ansamblul scrierilor sale, că universul a existat dintotdeauna. Nici o îndoială că aceasta a fost părerea sa. În acest caz, ce dovezi aduce el, în măsura în care a dovedit-o? Iar dacă nu a dovedit-o, pe ce se bazează convingerea sa?

– Care este scopul ştiinţei teologice şi care sunt fundamentele irefutabile ale acestei ştiinţe, în măsura în care le are?

– Care sunt atributele fundamentale ale fiinţei şi care este numărul lor exact? Sunt acestea în număr de zece, cum afirmă Aristotel, sau de cinci, cum afirmă Platon?

– Ce dovadă avem pentru nemurirea sufletului, în măsura în care ea există? Şi unde se situează din această privinţă Aristotel în raport cu Alexandru din Afrodisia?

– Ce înseamnă acest cuvânt al profetului Mahomed : Inima credinciosului odihneşte între degetele Milostivului?

Eternitatea lumii, posibilitatea teologiei, structura categorială a fiinţei, posibilitatea unei nemuriri personale, existenţa sufletului individual, raportul dintre raţiune şi Revelaţie, acestea sunt întrebările puse de un împărat german al Italiei unui tânăr filosof musulman. Prea puţin contează aici răspunsurile, prudente de altfel, ale celui întrebat[46]. Ceea ce merită notat este, alături de natura chestionarului, însăşi existenţa acestuia : statutul imperial al anchetatorului vine să autentifice caracterul personal al întrebărilor.

Dacă ne îndoim că au existat în Evul Mediu, asta ţine în primul rând de faptul că ne îndoim de existenţa nevoii de filosofie. Reducând munca intelectualului la comentariul de text, iar libertatea gândirii la jocurile sterile de dispute caricaturale, istoriografia de inspiraţie umanistă a dezmembrat filosofia medievală în două tipuri de vanităţi : seriozitatea în *lectura*, lipsa de seriozitate în *disputatio*. Ideea este simplă : cum s-ar fi putut, cum ar fi trebuit şi cum s-ar fi dorit a se filosofa într-o lume a textelor autoritare alimentând o activitate profesională ce nu putea să se emancipeze de sub tutela lor decât *vorbin espre altceva*? Întrebările lui Frederic demonstrează faptul că interogaţia filosofică nu era

incompatibilă cu chestionarea scolastică. Sunt întrebări veritabile, care cer un răspuns.

Sinceritatea împăratului apare limpede şi în scrisoarea adresată traducătorului său preferat, Michael Scot, care redactase de altfel, la cererea sa, diverse lucrări de astronomie, de fiziognomie şi de zoologie pentru „instruirea începătorilor şi a altor spirite puţin exersate", răspunzând astfel unei cerinţe mai generale a împăratului privind „lărgirea câmpului obiectelor pentru a-i face pe supuşii săi să acceadă la o viaţă superioară". Acestă lărgire trece, în concepţia lui Frederic, prin prelungirea materiilor de controversă. Întrebările legate de întregul *corpus* aristotelic nu acoperă întinderea completă a chestionarului – dacă vrei să ieşi din jocul pe care îl vor denunţa Vivès sau Rabelais, trebuie să mergi mai departe : la natură în ansamblul său. Natura este adevărata carte de întrebări.

Tot aşa, procedura obişnuită a discuţei – dispute organizate la curte – nu e suficientă : trebuie interogat savantul în particular. În aceste două condiţii o chestiune poate fi dezvoltată în mod autentic. Trebuie să te adresezi unui individ, plecând de la o dorinţă veritabilă, o *libido sciendi* – articulare socială şi personală a unei cereri regale şi imperioase, în acelaşi timp, care se reflectă în extraordinara suprapunere dintre *noi* şi *meu*, cu care se deschide scrisoarea :

> Maestrul *meu* mult iubit, *noi* am auzit adesea şi despre multe materii, întrebări şi soluţii dezbătute de către unul sau mai mulţi savanţi cu privire la corpurile de sus precum soarele, luna şi stelele fixe ale cerului, ca şi la elemente, la sufletul lumii, la popoarele păgâne şi creştine şi la toate celelalte creaturi care sunt de obicei răspândite pe pământ şi sub pământ, precum plantele şi metalele. Dar nu am auzit niciodată nimic privind secretele ce asigură desfătarea spiritului o dată cu înţelepciunea : de exemplu, ceea ce se leagă de paradis, de purgatoriu şi de infern, sau de temeliile pământului şi de minunăţiile pe care ele le ascund. Iată de ce te rugăm, în numele dragostei pentru ştiinţă şi din respectul pe care îl datorezi coroanei noastre, să ne explici care este temelia pământului, altfel spus cum se face că acesta rămâne

neclintit deasupra abisului, şi cum abisul însuşi stă dedesuptul lui. Şi te întrebăm dacă, în afară de aer şi de apă, există ceva care susţine pământul, sau acesta se sprijină pe sine însuşi ori pe cerurile care se spune că s-ar afla dedesubtul său. Te mai întrebăm câte ceruri există şi care sunt principiile ce le guvernează mişcările[47].

Nu se ştie dacă răspunsurile lui Michael Scot i-au astâmpărat setea de cunoaştere. Important rămâne faptul că împăratul a prefigurat o nevoie de filosofie pe care instituţia universitară însăşi sfârşeşte prin a o adăposti la Paris. De fapt, în anii 1260, universitatea pariziană a încarnat colectiv visul lui Staufer. Fiul său şi-a dat seama de aceasta şi s-a adresat oficial universităţii, în semn de recunoştinţă, demonstrând prin chiar scrisoarea trimisă că fenomenul aşteptat în mod confuz în sudul Italiei se produsese în sfârşit : *filosofia renăscuse în inima intelectuală a creştinătăţii.*

Profesiunea de credinţă a lui Manfred izbucneşte în scrisoarea adresată de el maeştrilor în arte ai Universităţii din Paris. S-a speculat mult asupra acestui document, cunoscut mai întâi într-o versiune alterată şi plină de erori, publicată în 1566 ca scrisoare aparţinând lui Frederic al II-lea sau, mai exact, ca scrisoare redactată în numele împăratului de secretarul său, Pierre din Vignes. Cele două texte sunt diferite : scriitoarea lui Manfred este scrisă într-un stil greoi şi încărcat ; cea a lui „Frederic" e lipsită de personalitate şi parcă sistematic lipsită de savoare – totul indică aici activitatea unui revizor ignorant. Scrisoarea lui Frederic poate fi dată uitării, căci este un simplu fals literar[48]. Desigur că posteritatea a reţinut tocmai această adaptare mediocră – există peste o sută de manuscrise ale acesteia la un singur manuscris pentru textul original. Dar sancţiunea Istoriei nu schimbă cu nimic lucrurile. Scrisoarea lui Manfred e un document esenţial pentru istoria ideii de filosofie ; pretinsa scrisoare a lui Frederic nu este decât un capitol în plus din lunga teorie a falsurilor în scris care au însoţit legenda „ultimului împărat al romanilor".

De ce le-a scris maeştrilor din Paris Manfred, rege al Siciliei? Pentru a le anunţa trimiterea unui număr de traduceri din greacă şi din arabă, pe care intenţionează să le ofere pentru ca ei „să le răspândească luminile". Este un gest politic, începutul *Aufklärung*-ului.

Manfred rămâne, în sensul cel mai literal al termenului, un suveran al Luminilor pentru care filosofia este „ca ziua" : trebuie lăsată „să-şi răspândească în bucurie lumina pentru ca strălucirea sa să se prelungească". Răspândirea ştiinţei e condiţia principală a creşterii ei. Reluând o definiţie a ştiinţei, modernă pe atunci, curent atestată în anii 1250, la Paris, Manfred susţine că ştiinţa nu progresează decât „distribuită sau împărţită", într-un cuvânt : comunicată. Meditase în tinereţe asupra cărţilor cu „caractere diverse" *(cyrographa)* care alcătuiau bogăţia bibliotecii paterne şi nu vrea să lase aceste tezaure să doarmă în „dulapurile" sale. A decis deci să lase să fie traduse, pentru ca ele să pătrundă astfel în limba latină şi să le ofere apoi maeştrilor capabili să le dea o optimă folosire.

Ca şi tatăl său, Manfred s-a înconjurat de traducători : pentru greacă, Ioan din Messina şi Ioan din Dumpo. Astrologia ocupa în acest atelier un loc privilegiat. În ciuda importantelor mijloace angajate în acest scop, e puţin probabil să fi fost vreodată traduse cărţile de logică şi de matematică promise maeştrilor parizieni. Oricum, moartea regelui la Benevento, în 26 februarie 1266, ar fi împiedicat expedierea lor. Chiar dacă nu a putut fi finalizat, proiectul de mecenat filosofic al lui Manfred îşi păstrează semnificaţia şi strălucirea. Deocamdată ne interesează aici vocabularul. Regele le scrie maeştrilor în arte – acesta este titlul şi funcţia lor oficială în Universitate. Totuşi, regele nu foloseşte acest cuvânt, ci pe cel de „filosof". Destinatarii nu sunt artişti, sau mai curând *artiens* – termen atestat în franceză de la *Bataille des sept arts*, de Henri d'Andelys –, sunt „doctorii ce conduc cvadrigele învăţământului filosofic", „elevii iluştri ai filosofiei", care îi readuc la viaţă pe filosofii antici prin mijlocirea cuvântului şi care, prin învăţământ, păstrează gloria lor trecută". Diagnosticul reiese

clar, maeştrii cărora li se adresează Manfred sunt maeştri în filosofie.

S-ar putea crede că este vorba aici despre o figură de stil născută doar din reveria monarhului. Dimpotrivă, Manfred nu foloseşte propriul limbaj, ci vorbeşte în noua limbă a maeştrilor : el nu le conferă o demnitate la care aceştia nu aspirau, ci le recunoaşte un prestigiu pe care ei înşişi şi-l proclamă. Scrisoarea sa abundă în imagini biblice, care afirmă toate supremaţia filosofiei : ea este cea care „face viaţa dreaptă", „îmblânzeşte forţa şi întăreşte dreptatea", ea „face să rodească seminţele virtuţilor", ea „dezvăluie adevărul scripturii" – scriptura lui Aristotel, iar nu Sfânta Scriptură (în ciuda formulei paralele cu *Luca* XXIV, 32). Pe aceasta Manfred a „iubit-o cu ardoare şi a cercetat-o din tinereţe" –, iar nu înţelepciunea divină slăvită de Solomon în pasajul corespunzător din *Cartea înţelepciunii*, VIII, 2. Scrisoarea lui Frederic, care pare să fi păstrat aici o învăţătură originală, adaugă chiar : „respirând cu plăcere şi fără încetare mirosul parfumurilor sale", într-o nouă abatere de la textele sacre (aici, *Cântarea cântărilor*, I, 3).

Stil metaforic, desigur, însă o metaforă fecundă ce statorniceşte prin deturnarea concertată a Scripturii noua demnitate a filosofiei. Metaforă, dar în sensul strict al unui „transfer de legitimitate" pus în practică prin deplasarea predicatelor înţelepciunii creştine asupra ştiinţei filosofilor.

Or o asemenea deplasare nu reflectă idiosincrazia lui Manfred, ci constituie o tehnică de prezentare a filosofiei, de autoafirmare a filosoficului, care predomină în universitatea pariziană a anilor 1260. *Philosophia* lui Aubry din Reims, redactată pe la 1265, realizează cu curaj acastă operaţie de glisare, într-o succesiune de transformări unitare : invectivele din Cartea înţelepciunii şi din Psalmi îndreptate împotriva „hulitorilor de Dumnezeu" sunt folosite acum pentru „denigratorii filosofiei" ; mireasa din Cântarea divină nu mai reprezintă înţelepciunea divină sau pe Fecioara Maria, ci filosofia – ea, şi nu Maria, stă aşezată la dreapta lui Dumnezeu ; în sfârşit, ea este cea care, într-un fel de litanie, primeşte

toate titlurile obişnuite ale Sfintei Fecioare : Scară a virtuţilor, Strălucire a sfinţeniei, Măsură a dreptăţii, Oglindă de feciorie, Model de castitate, Pat de nuntă al pudorii. Definiţia magistrală a filosofiei – *magistraliter diffinitur sic* – este o contrabandă textuală ce se desăvârşeşte în tăcere prin deplasarea şi colajul textelor liturgice. Violenţa scriiturii e aici maximă : un manifest se etalează într-o muncă de taină.

Acest elogiu al filosofiei va fi reluat la vedere, adică în termeni filosofici expliciţi, de către Boethius din Dacia în tratatul său *Despre Binele suveran sau despre viaţa filosofică*, inspirându-se de această dată din Averroes.

> Îl numesc filosof pe orice om care trăieşte după ordinea cea adevărată a naturii şi care a dobândit sfârşitul cel mai bun şi cel mai înalt al vieţii omeneşti[49].

Manfred vorbeşte limba lui Aubry mai mult decât pe cea a lui Boethius ; el se află în faza subterană a revendicării. Dar demnitatea sa regală consacră principiul transferului dinspre Scriptură spre *litterae*, dinspre figura ideală a Fecioarei spre cea idealizată a filosofiei. Deci Manfred nu întreabă doar, ci e un actor al schimbării ce însoţeşte şi imaginează o mişcare pe care Biserica va încerca să o oprească în două feluri : condamnând la Paris tezele filosofilor şi trimiţându-l în grabă spre Italia pe Carol de Anjou, fratele lui Ludovic, pentru a pune stăpânire pe regatul Siciliei.

La şcoala cenzurii

În anii 1260, la Paris, unii profesori de arte liberale au început să-şi spună şi să se considere „filosofi" : lor li se adresa Manfred. Reluând idealurile Antichităţii târzii, dar acceptându-le cu toate schimbările, cu toate dezvoltările pe care ele le cunoscuseră în lumea islamică, aceşti *profesionişti ai gândirii* au lansat, formulat şi impus noi feluri de a fi, noi reguli de viaţă, noi răspunsuri, dar înainte de toate noi întrebări, Aristotelicieni, ei au reînviat aristotelismul, însă un

aristotelism „peripatetizat“, pătruns de neoplatonism şi de ştiinţa arabă, de astrologie chiar. Autoritatea ecleziastă care încercase deja în repetate rânduri să împiedice difuzarea textelor lui Aristotel se vedea astfel confruntată nu doar cu o doctrină sau cu un *corpus*, ci un grup instalat în instituţie şi dornic să rămână acolo. Dirijat de către papa Ioan al XXI-lea – ex-logicianul Petrus din Spania –, contraatacul a luat forma celei mai intense cenzuri universitare pe care a cunoscut-o vreodată Occidentul medieval : condamnările din 1277.

Cenzura nu a avut niciodată o reputaţie prea bună. „Reacţia teologală“ a episcopului de Paris, responsabil cu numele de măsura antifilosofică, a fost mult timp considerată drept o simplă ripostă a credinţei insultate, incoerentă în formă şi mărginită în conţinut. Ceea ce nu înseamnă că articolele comdamnate nu formează un sistem complet, coerent, polemic, într-un cuvânt : *raţional*, bogat în subînţelesuri, implicaţii şi rezerve, furnizând un portret-robot al „filosofului“ o dată cu lista presupuselor sale greşeli – fie ele trecute, prezente sau, mai ales, *viitoare*. Pentru întâia oară filosofia nu mai era considerată abstract, ca o „curiozitate zadarnică“ parazitând mintea clericilor, ci concret, ca un ansamblu articulat de decizii privind lumea, locul ocupat de om şi etica ce decurgea de aici.

Mulţi istorici, nereuşind să-i identifice pe cei vinovaţi de tulburări – adevăraţii susţinători ai tezelor condamnate – au tras concluzia relei credinţe sau a prostiei cenzorilor, atunci când nu urmăreau, la o asemenea scară, ceea ce numim astăzi „tehnica amalgamului“. Neputându-se găsi vinovaţii, s-a ajuns la concluzia că delictul nu există. Asta înseamnă a te înşela grav asupra naturii cenzurii.

O aspiraţie colectivă pe cale să se nască, o aspiraţie pe care purtătorii săi de cuvânt desemnaţi nu izbuteau să o afirme, pentru că nu puteau să o facă instituţional – Facultatea de arte nu era o şcoală de filosofie ; totuşi, eşecul era doar *aparent*. Ceea ce nu putea fi afirmat, era ascuns sau şi mai exact : era spus altfel. Mai exact încă, era experimentat pe

ocolite ori, supremă plăcere, *prin deturnare*. Cenzorul trebuia deci să descopere idealul filosofic spre a-l obliga pe filosof să se arate. Asta încearcă să facă Étienne Tempier. Paradoxul este că o dată descris simptomul, maladia există cu adevărat, devine contagioasă și părăsește în parte Universitatea pentru a străbate lumea, sub alte denumiri. Deci un dublu eșec, însă ciudat de creator, și care demonstrează în orice caz exactitatea diagnosticului.

Căci exista într-adevăr aspirația către o viață nouă ; o *altă* concepție despre dragoste și despre fericire, un umanism medieval specific erau pe cale să apară și cereau revizuirea, răsturnarea celor mai stabile valori : abstinență și castitate, generozitate sufletească și smerenie, noblețe și sărăcie, fericire și beatitudine, totul se inversa ori își schimba sensul.

Ascetismul, destinul, libertatea veneau să dea nuanțe inedite, tentații neprevăzute ideii unei existențe dedicată în întregime gândirii. O altă teologie, un alt sistem de relații între suflet și Dumnezeu, revendica spațiul teologiei creștine : după secole de abstinență, ideea salvării filosofice intra din nou în arenă.

Dar, se va spune, de unde luați toate astea? Unde îi vedeți pe acești „elevați", pe acești „intelectuali" atașați unui ideal atât de complex încât, pentru a-l înțelege – și încă *din zbor* – trebuie să-i recitești în întregime pe Aristotel, pe urmașii greci ai acestuia și pe aproape toți descendenții săi arabi? Nu cumva, așa cum se întâmplă adesea când este vorba despre Evul Mediu, suntem pe cale să inventăm vieți omenești potrivind bucăți de texte? Poate, însă această filologie-ficțiune nu este *vina* noastră : ne-a precedat Étienne Tempier.

Să fim bine înțeleși. Nu privind prin telescop condițiile de viață ale maeștrilor parizieni din anii 1260 vom vedea născându-se „intelectualii". Mizeria materială – reală –, cataloagele de revendicări – numeroase –, ieremiadele și invectivele – plictisitoare – sunt acolo. Nu ne spun nimic nou : intelectualul se recunoaște după o anume diferență, absolut inimitabilă, între ceea ce dă și ceea ce primește. Totuși, esențiale nu sunt greutățile traiului și amărăciunea pe care acestea o provoacă – toate atât de bine surprinse de Evrard

Germanul într-o descriere inaugurală şi *definitivă* a condiţiei profesorului în care orice rând pare un slogan: „Paris, paradisul bogaţilor, infernul săracilor“, sau „Învăţătorul este sclavul funcţiei sale“, sau : „Şi toate astea pentru ce răsplată?“, sau : „Cât despre colegi, să nu mai vorbim!“.

Esenţială nu e sociologia breslei, ci deontologia pe care şi-o formează şi felul în care este primită aceasta – criticată adesea, imitată uneori. Această critică şi această imitaţie ne vor fi *martori*. Una pentru că ne va permite să circumscriem idealul, cealaltă pentru că ne va arăta în ce fel un ideal nerealizat se poate transforma uneori, doar în virtutea discursului, în model.

IV

SEX ŞI TIMP LIBER

Fiul lui Canisalos şi al lui Jean-Pierre Mocky

Un agent de publicitate nonconformist plasează un sex disproporţionat sub pântecele unui îngeraş pentru a asigura astfel, prin intermediul afişului, lansarea unui film : opinia publică reacţionează, Jean-Pierre Mocky, vechi cineast liberal, eructează, se vorbeşte de cenzură, virtutea strigă să fie lăsaţi îngerii. La tribunal, „ingeniosul“, prost sfătuit de avocaţi, are gata pregătit răspunsul : ne întoarcem la Evul Meviu!

Să lăsăm de-o parte anecdota unei publicităţi care atentează cel mult la estetica barocă. Trebuie oare să amintim că medievalii ignorau orice rococo, orice girandole, buhăieli şi sticlării. Îndrăzneala de a prezenta un înger în erecţie, înger care, în rest, era departe de a fi nubil, intenţiona să-l epateze pe burghez : ea nu poate să mire decât pe un specialist în dezvoltarea copilului. Adevăratul scandal se află în altă parte : în platitudinea filosofică, în ignoranţa istorică şi convenţiile retorice ce reglează şi dereglează discursurile provocate de afiş, în recursul consacrat, masiv şi derizoriu care, pentru a exalta sau a constrânge, se face în numele Evului Mediu.

Ca să nu mai vorbim de „sexul îngerilor“! Tradiţia perpetuată aici, poate chiar fără voie, este cea a copilului Priap, a lui *divus minor* şi a divinităţilor itifalice, cea a lui Tychon şi Orthanes, nu a Tronurilor, a Puterilor sau a Stăpânirilor. *Simulacrum Priapi statuere*, a ridica o statuie a

copilului cu sex hibric, este ceea ce făcea, în 1268, fratele laic cistercian din *Chronique de Lanercost* spre a feri turmele de epidemii. Îndrăzneală pentru îndrăzneală, asta echivala gestul unui țăran din Paris care riscă la fiecare răscruce această uluitoare imagine arhaică : fiul lui Canisalos și al lui Jean-Pierre Mocky.

Dacă există o epocă obscurantistă, atunci este cea care confundă suprarealismul și supranaturalismul. A adăuga o *terza gamba* pruncului Cadum înseamnă a te juca folosind icoanele din „marile spații" comerciale, înseamnă a manipula și a consuma semne. Oamenii din Evul Mediu nu priveau îngerii cu ochii unui creator de afișe postmoderne. Pentru un gânditor medieval orice figură este un idol. Las aici de-o parte iconografia, sau mai curând idolografia invizibilului. Numai gândirea (și, până la un anumit punct – de depășit –, visul și viziunea) are cu adevărat de-a face cu îngerul, niciodată produsele de fabricație. În spațiul în care se situează un filosof în Evul Mediu, apariția transcendentului reprezintă un eveniment al gândirii având drept condiție necesară și ultimă depășirea îngerului. A menține relația cu divinul în limita simbolicului înseamnă a reveni la teurgie, a ataca violent poziția medievală a lui Dumnezeu. Imaginea, statuia, efigia, portretul lui Dumnezeu în *quidam* nu sunt decât o etapă de apropiere ce trebuie curmată prin reculegerea capacităților superioare ale sufletului. Întreaga prezentare a lui Dumnezeu este negativă. Divinul se arată în sine ca nefiind nimic : el nu se reprezintă. Dacă el însuși nu se reprezintă, atunci gândirea nu are de ce să și-l reprezinte. A nu cunoaște natura nereprezentabilității divine înseamnă a scăpa esențialul gândirii teologice a Evului Mediu. Vom reveni asupra acestei idei.

Dragostea și căsătoria

Rămâne problema sexului și a avatarurilor sale, de la „misoginismul divin" până la invenția „corpului creștin". Oricine știe la ce să se limiteze aici : Evul Mediu este teologic, deci encratic ; el condamnă corpul și sexualitatea – idee

preconcepută, primită nu se știe de unde sau de la cine, dar care a făcut carieră pe măsura incertitudinii ce o hrănește.

Encratiții, discipoli ai lui Tațian Asirianul, erau membrii unei secte din Asia Mică, apărută în secolul al II-lea și care se stinge la începutul celui de-al V-lea. Erau mai radicali decât se spune : nu numai că respingeau viața sexuală, dar condamnau chiar căsătoria. Asimilarea stării conjugale cu adulterul și cu păcatul nu constituia totuși un fapt singular în această sectă, ci ea a impregnat în parte patristica. Era ea creștină, adică descinzând de la Sfântul Apostol Pavel? Aceasta e o cu totul altă problemă[50].

Formulată în Epistola întâi către Corinteni, doctrina matrimonială a Sfântului Pavel se articula din două jumătăți.

Prima face din căsătorie și din relațiile sexuale în căsătorie un imperativ ipotetic, o atitudine precaută, permițând salvarea esențialului : un timp pentru rugăciune, o libertate înțeleasă drept condiție necesară pentru realizarea ființei omenești ca „ființă – întru – Dumnezeu“:

> Să nu vă lipsiți unul de altul, decât cu bună învoială pentru un timp, ca să vă îndeletniciți cu postul și cu rugăciunea ; și iarăși să fiți împreună ca să nu vă ispitească Satana, din pricina neînfrânării voastre. Și asta v-o spun ca un sfat, nu ca o poruncă. Eu voiesc ca toți oamenii să fie cum sunt eu însumi. Dar fiecare are de la Dumnezeu darul său : unul așa, altul într-alt fel. Celor ce sunt necăsătoriți și văduvilor le spun : Bine este pentru ei să rămână ca și mine. Dacă însă nu pot să se înfrâneze, să se căsătorească. Fiindcă mai bine este ca să se căsătorească decât să ardă“ (I *Corinteni,* VII, 5–9).

Negoțul sexual în cadrul căsătoriei era un mijloc de a se apăra de ispită, de focul dorințelor ce frământă și înnegurează spiritul, era o metodă de a garanta folosirea deplină a timpului. Era vorba, cu prețul unei concesii, de a salva libertatea interioară amenințată mai mult de dorința neînfrânării decât de neînfrânarea dorinței. Există astfel o folosință corectă a sexului – cea a lui Mauriac – alternând

cu rugăciunea, şi o alternativă sexuală la legea dorinţei, căsătoria[51].

A doua teză disocia clar căsătoria de păcat, recunoscând totuşi că mariajul nu putea să reprezinte un adăpost sigur împotriva grijilor, adică să păzească în mod durabil sufletul de foc – un altfel de foc, mai de temut, mai dureros, într-un cuvânt mai eficient – cel al vieţii de familie : „cotidianul". După Pavel, o dată căsătoriţi, bărbatul şi femeia se găseau mereu „împărţiţi" între două feluri de griji, căci trebuiau să se ocupe de „celălalt" şi să continue a-i plăcea lui Dumnezeu. Alternanţa terapeutică iniţială pare astfel nevoită să se transforme într-o contradicţie interioară, o sfâşiere sufletească între două „postulate contradictorii". Acolo unde Apostolul urmărise mai întâi posibilitatea unei succesiuni dacă nu netulburată, cel puţin tinzând spre potolire şi reuşind uneori s-o obţină, căsătoria se dovedea o amăgire : satisfacerea unei dorinţe conjuncturale – căci este recurentă –, dar care putea fi depăşită, se eclipsează în cele din urmă dinaintea unei „nelinişti" permanente şi de nedepăşit – căci este structurală –, legată în parte de dorinţă, dar mai mult legată de „lume", de „suferinţele trupului" :

> „Dacă însă te vei însura, n-ai greşit. Şi fecioara, de se va mărita, n-a greşit. Numai că unii ca aceştia vor avea suferinţă în trupul lor [...]. Dar eu vreau ca voi să fiţi fără grijă. Cel necăsătorit se îngrijeşte de cele ale Domnului, cum să placă Domnului. Cel ce s-a căsătorit se îngrijeşte de cele ale lumii, cum să placă femeii. Şi este împărţire [...]. (I *Corinteni,* VI, 28, 32–34).

Potenţial, căsătoria pauliană risca să devină o terapeutică infernală cu rezultate inverse faţă de ceea ce se aştepta de la ea. De fapt, juxtapunerea celor două teze nu lasă nici urmă de speranţă. Dacă bărbatul se căsătorea pentru a nu „arde", adică pentru a nu mai suferi din lipsa relaţiilor sexuale, căsătoria îl conducea către o preocupare excesivă pentru obiectul capabil să-i asigure satisfacerea dorinţei şi perpetuarea speciei. Devenită contradictorie, alternanţa

dintre viaţa comună şi viaţa dumnezeiască se dovedeşte distructivă. De aici până la asimilarea căsătoriei cu adulterul nu mai era decât un pas. sta au făcut encratiţii şi, în afara sectei acestora, câţiva dintre Părinţii Bisericii, călăuziţi de Ieronim.

Trebuie oare ca, din această cauză, să identificăm gândirea patristică cu gândirea medievală? Că există o continuitate între patristică şi scolastică, este evident: teologia Evului Mediu îşi ia o mare parte din lucrurile necesare din cea a Sfinţilor Părinţi. Dar asta nu exclude deformările şi rupturile. Dacă mergem mai în profunzime, continuitatea se descoperă polimorfă şi inegală: variază în funcţia de oamenii şi de locurile la care ne referim. Un text medieval nu poate fi citit ca un „document oarecare", punând între paranteze atât plasarea instituţională a gândirii cât şi ocazia literară a exercitării sale.

Dacă, pornind din a doua jumătate a secolului al XIII-lea, „conflictul facultăţilor" devine unul dintre aspectele centrale ale pluralizării discursului sexual, nu înseamnă că Evului Mediu *ca atare* i se poate aplica în mod compact categoria de „mentalitate encratică". Totuşi, diversitatea punctelor de vedere disciplinare – teologie, filosofie – trebuie ea însăşi chestionată.

Nu este de conceput ca un maestru în teologie să facă apologia iubirii libere în vreme ce comentează Epistola întâi către Corinteni, dar, tot aşa, descoperirea scrierilor libertine sau licenţioase nu poate pleda pentru existenţa unui spaţiu literar sau filosofic lipsit de orice urmă de teologie.

Autorii din Evul Mediu sunt neîntrecuţi în deplasarea predicatelor unui personaj sau a unor linii narative („locurile comune") dintr-un domeniu de scriere într-altul. Profanul se naşte adesea dintr-o profanare tăcută: la Aubry din Reims, faptul că atribuie filosofiei litaniile Fecioarei Maria constituie un exemplu concludent. La teoreticienii şi teoreticienele iubirii curteneşti (*amor curialis*) deturnarea criticii preocupărilor sexuale (stigmatizate în interpretarea encratică

la *I Corinteni*) într-o critică sfidătoare la adresa vieţii de zi cu zi (schiţată de Pavel însuşi) este încă un exemplu.

Pentru a înţelege mentalităţile intelectuale ale Evului Mediu, trebuie să înveţi să respecţi pluralitatea tipurilor de enunţuri şi de specii enunţiative, pornind de la tendinţele de fond pe care vom încerca să le desluşim în cele ce urmează. Asimilarea căsătoriei cu adulterul sau, în cazurile mai moderate, denunţarea folosirii adultere a căsătoriei sunt curent atestate la teologii medievali : dar nu trebuie să uităm că adulterul a fost aşezat, în aceeaşi perioadă, şi deasupra căsătoriei, *tocmai în numele suveranităţii unei iubiri ce nu putea fi împlinită şi nici măcar autorizată parţial de căsătorie.* Ideea că iubirea ar putea ajunge la adevărul esenţei sale în afara *legăturilor* căsătoriei este la fel de „tipic medievală“ ca şi cea care face din căsătorie un remediu fragil şi nesigur la cerinţele trupului.

Alternativa merită consemnată : în acest cadru totul se petrece ca şi cum nimeni nu s-ar gândi să caute în căsătorie realizarea deplină a iubirii. Iubirea liberă nu înseamnă desfrâu ; predicatele iubitului sau ale iubitei sunt aceleaşi pe care creştinii moderni, apărători plini de zel ai „sexului conjugal“, le atribuie soţului şi soţiei : respect faţă de sine, nobleţe, cinste, valoare personală. În versiunea sa extremă, asta ar însemna că trebuie să te culci în afara căsătoriei cu cele sau cu cei ce par demni de a fi luaţi în căsătorie şi care chiar sunt, au fost sau vor fi soţii... altora. Să iubeşti în afara căsătoriei o persoană „potrivită“, iată o maximă ce stă la baza unei culturi nocturne a iubirii având „iubirea curtenească“ drept faţă diurnă. Aceasta nu înseamnă tot Evul Mediu, ci este o parte notabilă a lui, pe care va trebui să încercăm să o înţelegem înainte de a o aşeza la rândul său în perspectivă. „Tradiţionaliştii“ şi „progresiştii“ ar fi bine să se gândească la asta înainte de a comprima zece secole de Istorie în sloganurile controverselor lor.

Ce spun femeile

Dulcius mihi semper existit amicae vocabulum... aut concubinae vel scorti. Mai mult face libertatea decât legăturile şi frânele iubirii legitime. Pentru iubire, există ceva mai bun decât soţia, există prietena, concubina sau târfa. Viaţa conjugală ucide iubirea. În ochii filosofului, ea înseamnă triumful sensibilităţii (altfel spus, al vieţii de zi cu zi) asupra intelectului (altfel spus, asupra vieţii spiritului). Căsătoria nu e un refugiu sau un spaţiu protector, nu e nici un laborator al pasiunilor, ci o piedică în calea gândirii. Prin ea descoperi banii : nu subversiunea dorinţei reprezintă dimensiunea naturală a lui *conjugo,* ci căutarea subvenţiei. *A se îngriji* de nevoile unei familii înseamnă a renunţa la ordinea individuală, la libertatea intelectuală, singura în stare să conducă la independenţa spiritului.

> N-ai putea să te ocupi cu aceeaşi grijă şi de o soţie şi de filosofie. Cum să împaci cursurile şcolare cu slujnicele, bibliotecile cu leagănele, cărţile cu fuioarele, pana de scris cu fusul? Cel care trebuie să se adâncească în meditaţii teologice sau filosofice, poate el să suporte ţipetele pruncilor, cântecele de leagăn ale doicilor şi toată mulţimea zgomotoasă a unei servitorimi masculine şi feminine? Cum să poţi tolera murdăria pe care neîncetat o fac copilaşii? Da, toate acestea le pot îndura cei bogaţi care dispun de un palat sau de o casă suficient de mare care să le permită să se izoleze, a căror opulenţă nu se resimte de pe urma cheltuielilor şi care nu sunt zilnic torturaţi de grijile materiale. Dar nu aceasta e situaţia intelectualilor *(philosophes),* iar cei ce au a se preocupa de bani şi de grijile materiale nu pot să se dedice meseriei lor de teolog sau de filosof.

Iată în secolul al XII-lea spusele unei femei – Héloïse –, apariţia, sau mai curând desfăşurarea unei viziuni radical antimatrimoniale asupra existenţei filosofice, la o viitoare călugăriţă. În faţa acestui text, pe care îl găseşte uimitor, J. Le Goff notează că „de altminteri ... există şi somităţi în materie care susţin această poziţie şi condamnă căsătoria în

cazul înţeleptului" – în special sfântul Ieronim şi Cicero[52]. Asta înseamnă a trece cu vedere însăşi nepotrivirea acestei alăturări (Sfântul Părinte şi filosoful). Dar mai ales, înseamnă a uita părerea Sfântului Pavel. Înseamnă să nu vezi metafora revoltătoare din *Scrisoarea* Héloïsei către Abélard : transferarea asupra persoanei *filosofului* a unei doctrine pauliene a *grijii*, doctrină destinată iniţial *creştinului*. Transfer singular şi decisiv pe care îl vor relua mai târziu *intelectualii* din secolul al XIII-lea, cu mai puţină elocinţă, dar cu tot atâta hotărâre, de îndată ce va fi cunoscută *Etica* lui Aristotel.

Spusele unei alte femei, un secol după aceea, în dialogul *Nobilior nobili* din *De amore* al lui André le Chapelain. La întrebarea „Poate exista iubire între persoane căsătorite?" contesa de Champagne, Marie, răspunde : Este mai bine să fie amanţi decât uniţi conjugal, adică puşi în acelaşi jug. Şi nu îi lipsesc argumentele[53].

În cadrul căsătoriei tandreţea este o datorie, o obligaţie legală (*per rationem necessitatis et ex debito*) : între doi amanţi, dimpotrivă, totul „dăruit în mod dezinteresat" (*gratis omnia largiuntur*). Căsătoria este în acelaşi timp o stare legală, socială şi o stare înnăscută, urmând legile naturii, iar iubirea extraconjugală care e „ilegală" reprezintă o stare de graţie sau, dacă vrem să-i spunem aşa, o stare dezinteresată : cea a dărniciei, care se află deasupra naturii. Iată aici opoziţia dintre datorie şi dar. Nu există probitate în căsătorie, unde totul se calculează, se reclamă şi se cântăreşte ; în schimb, în afara căsătoriei probitatea şi iubirea, generozitatea şi libertatea merg alături. În plus, gelozia, esenţială în dragoste, nu poate stăpâni într-o căsătorie, în timp ce în iubirea liberă ea înfloreşte fără piedici.

Această apologie surprinzătoare se încheie la rândul său printr-o mişcare total neaşteptată, un alt transfer : de vreme ce este ştiut că „nu poţi să te lipseşti de iubire din pricina căsătoriei" (*causa conjugi ab amore non est excusatio recta*), iubirea va fi plasată sub semnul libertăţii – oare nu spune clar Evanghelia că *nu poţi servi la doi stăpâni*?

Din aceste două exemple – opuse, totuşi – reiese locul real al filosofării. Pentru Héloïse, căsătoria este un obstacol epistemologic în calea adevăratei filosofii ; pentru Marie de Champagne, ea reprezintă un loc de întâlnire pentru schimbul amoros pe care cuvântul, paradoxul filosofic, îl îndepărtează. Cu toate acestea nici Héloïse şi nici Marie nu sunt „filosofi în sensul medieval al cuvântului".

După această introducere devine necesar să ne întrebăm ce au de spus filosofii de meserie, „intelectualii". Să urmăm calea cea mai directă. Să-l ascultăm pe cenzor.

Strada Fouarre

În 7 martie 1277, episcopul de Paris, Étienne Tempier, interzice predarea a 219 teze. În prologul *syllabus*-ului său, datat 1276, după calendarul paştelor utilizat atunci la Paris, el nu indică sursa propoziţiilor pe care le condamnă[54]. Cu o singură mare excepţie : *De amore* al lui André le Chapelain, al cărui titlu este aruncat la începutul unui paragraf în care licenţa amoroasă deschide retoric spaţiul tuturor primejdiilor – necromanţie, vrăjitorii, invocarea demonilor şi alte „conspiraţii":

> În plus, condamnăm prin aceeaşi sentinţă cartea *De amore*, numită şi *Despre zeul iubirii*, care începe astfel : *Cogit me multum* etc. şi se încheie astfel : *cave igitur Galtere, amores exercere mandata*. Condamnăm de asemenea cartea de geomanţie care începe cu *Estimaverunt Indi* şi se încheie cu *ratiocinare ergo super eum, et invenies* etc. Şi condamnăm încă şi cărţile, cataloagele ori caietele de necromanţie şi tot ce conţine reţete pentru vrăjitorii, invocaţii către demoni şi tot ceea ce poate conspira spre a pune sufletele în pericol, şi la fel condamnăm tot ceea ce se ocupă de subiecte care, în mod evident, contravin într-un fel sau altul corectitudinii moravurilor şi ortodoxiei credinţei.

Condamnarea tratatului *De amore* vizează o scriere foarte răspândită în mediul parizian al anilor 1270. Acest text pe care mulţi istorici l-au ridicat, nu fără o oarecare exagerare,

la rangul de „manifest al libertinajului", nu era opera unui filosof. Putem să credem totuşi că el agitase destul spiritele între Petit – Pont şi strada Fouarre, cât să îl oblige pe episcop la o denunţare nominală[55].

Oricine cunoaşte „părerea familiştilor despre lumea studenţească" : studenţii îşi petrec timpul mai mult în cafenele decât în biblioteci – un vechi motiv de reproş pe care Evul Mediu l-a ilustrat cu precădere. Discursul cenzorului nu ar putea fi abordat fără a scăpa o dată pentru totdeauna de această legendă şcolară.

Studenţii din secolul al XIII-lea nu au o reputaţie prea bună în ochii contemporanilor lor. Sunt nişte *fanfaroni*, amatori de vin şi de femei, care îşi ruinează tatăl şi îşi îndurerează mama, nişte *fustangii* mereu în căutarea unei aventuri, nişte „rebeli fără cauză" cărora nu le lipseşte decât *perfecto*:

> Fiul unui biet ţăran vine la Paris ca să înveţe : pentru ca el să dobândească faimă şi cinste, tatăl său investeşte preţul a unul sau două pogoane de pământ şi rămâne sărac. Ajuns la Paris spre a-şi croi un drum şi a duce o viaţă cinstită, fiul transformă în arme veniturile plugului şi ale aratului. Rătăceşte pe străzi în căutarea frumoaselor fără ocupaţie. Banii i se isprăvesc, îmbrăcămintea i se uzează ; şi totul trebuie luat de la început. În loc de haine călugăreşti poartă cămaşă de zale şi bea în neştire.

Dacă ar fi să dăm crezare unora dintre documentele vremii, ucenicii filosofi nu filosofau niciodată – amatorii de „istorii" pot să fie mulţumiţi, Evul Mediu va fi inventat măcar ceva : *studentul fantomă*. Peste tot numai portrete teribile în care, ca într-un film codat de sâmbătă seara, *Manualul studentului la medicină** înlocuind Biblia, ciomagul ţine loc de *dispută*, iar serviciile sexuale de *Ars amandi*:

---

* În original: *Manuel du carabin* (n. trad.).

> Studentul la arte vagabondează noaptea pe străzi înarmat, sparge ușile caselor, umple tribunalele de ecoul scandalurilor sale. Toată ziua târfe ieftine (*meretriculae*) vin să facă depoziții împotriva lui, plângându-se că au fost lovite, că hainele le-au fost făcute bucăți sau le-a fost tăiat părul. „Ei nu se mulțumeau să cheltuie necugetat, ci adesea comiteau adevărate crime". Se înhăitau cu milogii și cu răufăcătorii, noaptea băteau străzile înarmați, violau, ucideau, furau prin efracție. Sărbătorile celebrate de Națiuni în onoarea protectorului lor, în loc să fie o ocazie de educație, nu erau decât o instigare la beții și desfrâu. Studenții străbăteau înarmați străzile Parisului, tulburau cu țipetele lor odihna burghezului pașnic, îi atacau pe trecătorii nevinovați. În 1276 ei au jucat chiar zaruri pe altarele bisericilor.

Văzut astfel, profilul studentului parizian e destul de trivial[56]. Suntem, pe cât se pare, departe de o „generație morală". Dar nici maeștrii nu sunt mai buni. Dacă i-am da crezare lui Jacques de Vitry, s-a ajuns chiar până la instalarea școlii deasupra bordelului:

> Într-una și aceeași casă, la primul etaj se află școlile, iar la parter, lupanarele. La catul de sus, maeștrii își țin cursurile ; la catul de jos, târfele își fac rușinoasa lor meserie. Într-o parte, prostituatele care se ceartă între ele sau cu proxeneții ; de cealaltă parte, savanții care urlă, discută și dispută[57].

Alăturarea dintre ucenicia intelectuală și desfrâu poate părea curioasă ; și totuși, este o alăturare victorioasă, singurul adevărat stereotip ce continuă să organizeze viziunea comună asupra perioadei de studii, acest lung intermediar dintre ultimele jocuri în nisip și căutarea primului loc de muncă. Studentul la litere, echivalent modern pentru *artistae*, rămâne o figură primejdioasă, sau cel puțin ambiguă care, în calitate de „tânăr", reprezintă insolența și lipsa de respect indispensabile discursului securitar, iar în calitate de „literat", ia asupră-și fantasmele de inutilitate și de incompetență născocite de partizanii „filierelor rentabile".

Iată o regulă de lungă durată care, ca orice „loc comun", este cu atât mai rezistentă cu cât îi este de-ajuns să îndeplinească o funcție fixă. Ceea ce nu înseamnă că ea reprezintă o grilă de lectură potrivită pentru abordarea fenomenului „intelectualilor" în Evul Mediu. Acest tip de continuitate e prea vag, prea intuitiv, prea superficial pentru a risca aici evaluarea unei asemănări sau a unei lipse.

De altfel, este suficient să arunci o privire asupra descrierilor Cartierului latin din secolul al XIII-lea pentru a vedea că, oricât de frământată, viața nu era cu nimic mai excitantă aici decât în altă parte.

Ce puteau să ofere fațadele înguste ce-i adăposteau pe maeștri și pe elevii lor? Ce era afară, dacă nu pâraie de apă murdară, pe care mulțimea le călca în picioare în mijlocul străzilor? Oare viața nu era zăvorâtă între zidurile impregnate de duhoarea ulițelor? Nu simțeai oare un amestec de teamă și regret privind cum trec robele negre cu pliuri ample care îmbrăcau lumea științei?

Nu știm nimic despre toate acestea. Cu atât mai rău, ori mai degrabă: *cu atât mai bine*. Fiind vorba despre morala sexuală, faptele singure nu prezintă interes. Problema pe care ne-o pune acum condamnarea lucrării *De amore* nu e una de moravuri, ci una de discurs, de intenție, de reprezentare: o problemă de ideal și de enunțare.

Când Parisul condamnă

Pentru o *istorie intelectuală* nu se pune problema de a ști dacă populația școlară din Cartierul latin urma *ad litteram* prescripțiile unei cărți sau ale alteia – ne interesează numai proscripția acesteia. Cenzura este, pentru noi, un operator istoric, căci ea e cea care transformă un enunț în teză, ea determină discursurile să treacă în real, ea transportă îndrăzneala cuvintelor asupra lucrurilor. În concluzie, condamnarea este cea care dă viață scrierii. Istoricul trebuie să descrie un sistem, și nu un ansamblu de fapte, fie ele chiar *fapte turbulente*.

Acest „sistem“ există, este cel denunţat şi enunţat de Tempier; el există din momentul în care cenzorul dezarticulează şi rearticulează un text într-o reţea de propoziţii interzise.

Am greşi dacă am prezenta tehnica prelevării, care organizează în Evul Mediu practica cenzurii, drept o deformare oarbă şi, prin aceasta, nedreaptă a „gândirii“ cenzurate. Un text *urmează* gândirea ce îl animă, cenzorul are asupra lui puterea de a-l „elibera“ din reţeaua pe care el o alimentează în secret. Textul suspect îşi arată şi îşi ascunde adevărul, *articularea erorii* – sentinţa – *pune în evidenţă logica latentă a acesteia şi o pune în legătură cu alte eşecuri.*

Să privim deci „sistemul sexului“ condamnat în 1277. El constă în şase teze care, în ordinea în care le menţionează *Cartularul universităţii din Paris,* ocupă poziţiile 166, 168, 169, 172, 181 şi 183 din *syllabus* :

> – Chiar dacă este împotriva naturii speciei, păcatul contra naturii, altfel spus, folosirea abuzivă a coitului, nu e împotriva naturii individului ;
>
> – Continenţa nu este în mod esenţial o virtute ;
>
> – Abstinenţa totală de la orice act carnal distruge în acelaşi timp virtutea şi specia ;
>
> – Plăcerea produsă de activitatea sexuală nu împiedică activitatea sau folosirea gândirii ;
>
> – Castitatea nu este un bine superior abstinenţei complete ;
>
> – Fornicaţia obişnuită, cea dintre un bărbat necăsătorit şi o femeie necăsătorită, nu constituie un păcat.

Prin ce formează un sistem aceste şase propoziţii aşa împărţite sau *distanţate* cum sunt? Există aici două lecturi posibile :

– Una ce are în vedere solidaritatea tezelor având drept numitor comun *explicit* morala sexuală considerată în mod abstract, adică în cadrul doctrinal şi autoritar exclusiv al legii pauliniene ;

– Cealaltă care încearcă să umple spaţiile rămase goale în dispozitivul enunţurilor, pentru a degaja adevăratul lor cadru de enunţare – este într-adevăr *uimitor faptul că cele şase teze asupra sexului* nu sunt prezentate în continuitate, ci dimpotrivă, întrerupte de alte propoziţii (167, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180 şi 182) care nu au în aparenţă nici o legătură directă cu problemele de etică sexuală.

Noi vom urma cea de a doua metodă.

În jurul sexului : filosoful rebel

Ce spun cele treisprezece teze care încadrează şi întrerup enunţul celor şase propoziţii consacrate sexualităţii? Ele stabilesc, una după alta elementele unei rebeliuni filosofice de ansamblu, ce serveşte drept fundal pentru o nouă reprezentare a sexului.

Quod quibusdam signis sciuntur hominum intentiones et mutationes intentionum, et an illae intentiones perficiendae sint, et quod per tales figuras sciuntur eventus peregrinorum, captivatio hominum, solutio captivorum, et an futuri sint scientes an latrones. „Anumite semne ne dezvăluie intenţiile oamenilor şi fluctuaţiile lor, ele ne dau de ştire dacă aceste intenţii trebuie duse până la capăt. Aceste figuri ne dezvăluie de asemenea soarta pelerinilor, cine va fi făcut prizoner, cine va fi eliberat şi cine dintre oamenii ce vor veni va fi savant sau hoţ". Această primă teză – numărul 167 – stabileşte că „semnele" ne permit să cunoaştem, mai exact *să ghicim*, intenţiile oamenilor, modificările intenţiilor lor şi urmările acestora în realitate, pe scurt, destinul. Este poziţia unei semiologii divinatorii care antrenează ansamblul astrologiei „ştiinţifice" ori „superstiţioase" – într-adevăr, *signa* în discuţie nu denumesc doar configuraţiile cereşti, ci toate semnele folosite de către ghicitori şi de asemenea pe cele întâlnite în vise şi în „viziunile" profetice. Aşa cum e descris în propoziţia 167, domeniul de aplicaţie al acestor tehnici divinatorii indică exact situaţia socială în care acestea îşi au originea, ca şi natura aşteptărilor legate de ele : mai întâi, eşecul Cruciadelor,

eşecul Occidentului şi angoasa ce le urmează („ne dezvăluie de asemenea soarta pelerinilor, cine va fi făcut prizonier şi cine va fi eliberat") apoi, mai acut, incertitudinea vieţii mereu expuse, lupta, „competiţia" – să cunoşti viitorul fiecăruia şi să ştii cine ce va alege – cine va alege viciul (aici, furtul) şi cine virtutea (aici, ştiinţa), s-ar putea spune însă şi *deontologic* : frivolitatea sau munca, reuşita sau meritul.

170 : *Quod pauper bonis fortunae non potest bene agere in moralibus.* „Un om lipsit de bunuri materiale nu poate să acţioneze bine în domeniul moral." O asemenea teză, în care se exprimă toată rigoarea „aristocratismului filosofic" în faşă, prelungeşte, în sens opus, paradoxal, „scandalos", denunţarea pauliană a grijilor materiale – scrupulele Heloisei – dar, şi în asta constă *inovaţia,* ea prelungeşte de asemenea, nu fără provocări, teoria aristotelică despre condiţiile sociale ale virtuţii. A fi virtuos înseamnă a fi generos : practica virtuţii este, înainte de orice, o practică a acţiunilor nobile : or, nu există înălţime sufletească, „mărinimie" – marele cuvânt al intelectualilor, după Le Goff[58] – fără „măreţie" : deci, virtutea nu face casă bună cu necesitatea. Altfel spus : autonomia (*sufficientia*), „independenţa" reprezintă în acelaşi timp condiţia materială şi instrumentul spiritului de dreptate.

171 : *Quod humilitas, prout quis non ostentat ea quae habet, sed vilipendit et humiliat se, non est virtus.* „Umilinţa nu este o virtute." Măreţiei i se potriveşte ostentaţia. Dacă „ai ceva, trebuie să araţi că ai mai degrabă decât să te desconsideri şi să te umileşti" fără motiv. A-ţi subaprecia măreţia înseamnă a nu respecta virtutea. Opoziţia creştină dintre fariseu şi vameş este înlocuită în propoziţia 171 prin cea filosofică dintre măreţie şi mediocritate. Nu e în firea lucrurilor ca un mediocru să aspire la onoruri : pentru a fi virtuoşi, mediocrii trebuie să rămână modeşti ; dar nu e în firea lucrurilor nici ca o persoană importantă să refuze onorurile la care îi dă dreptul superioritatea sa : persoanele importante trebuie să ia ceea ce li se cuvine. Pentru filosof, adevărata smerenie este modestia, adică virtutea celor mici. În schimb, nu există nici un motiv pentru care o persoană importantă să fie

umilă – smerenia ei nu e o virtute: adevăratul nume al acestei atitudini este „nevolnicie."

173 : *Quod scientia contrariorum solum est causa, quare anima rationalis potest in opposita : et quod potentia simpliciter una non potest in opposita, nisi per accidens, et ratione alterius.* „Cunoașterea contrariilor este cauza exclusivă care face cu sufletul rațional să stăpânească alternativa. O capacitate izolată nu are putere asupra contrariilor decât printr-un accident și în funcție de cealaltă [inteligență]." „Voința nu se poate hotărî prin sine să facă un lucru mai degrabă decât altul." Numai rațiunea, care are capacitatea de a-și reprezenta diversitatea, chiar incompatibilitatea bunurilor, are în același timp și puterea de a alege. Voința nu are capacitate de selecție, ea nu se poate reține sau împiedica să vrea ceea ce îi dictează rațiunea. Luată în sine, voința e oarbă: libertatea presupune cunoaștere. Această teză este în egală măsură expresia unui intelectualism și a unui determinism – o alăturare asupra căreia vom reveni mai târziu, când vom prezenta punctele de vedere medievale asupra „puterii astrelor". Voința e monomaniacă, ea vrea mereu același lucru; rațiunea eliberează, căci ea știe că există și altceva, ea cunoaște și prin asta depășește „contrariile", are capacitatea de a conduce voința către ceea ce i se pare bun. Numai rațiunea îl smulge pe om din determinismul voinței.

174 : *Quod fabulae et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis.* „Există tot atâtea legende și neadevăruri în legea creștină ca în oricare altă religie."

175 : *Quod lex christiana impedit addiscere.* „Legea creștină împiedică învățătura" este o piedică în calea progresului cunoașterii[59]. Aceste două teze, care ne aruncă iarăși direct în atmosfera *Blasfemiei celor Trei impostori*, transferă asupra creștinismului afirmația făcută de Aristotel referitor la superioritatea filosofiei față de credința religioasă, ca și critica averroistă a lui Avicenna, învinuit de a fi dat înapoi în fața propriei filosofii, incapabil să reziste presiunii teologilor musulmani.

176 : *Quod felicitas habetur in·ista vita, et non in alia.* „Fericirea este în viața aceasta, iar nu în cealaltă". Această teză reprezintă o nouă reluare a unei afirmații a lui Averroes despre imposibilitatea unei vieți viitoare personale. Nu există nemurire personală, căci gândirea (*intellectus*) nu e o putere a sufletului omenesc. După moarte nu este nimic : Gândirea care a existat înaintea mea continuă să existe după mine, în alți oameni. Fericirea se află aici, pe pământ ; ea trece de la un subiect la altul, de la un receptacul la altul, într-un cerc fără început și sfârșit. Moartea mea nu reprezintă un eveniment pentru Gândire, fericirea mea se stinge o dată cu mine. Gândirea este veșnic fericită : și eu pot să fiu fericit – asta se întâmplă atunci când o „întâlnesc", atunci când o las să existe în mine unindu-mă cu ea –, dar nu pot să fiu fericit decât aici jos, căci nu există *eu* într-o altă viață, căci *eul* nu supraviețuiește propriei morți. O asemenea perspectivă cu totul necreștină presupune definirea fericirii drept uniune între o Gândire unică, anonimă, transcendentă și un suflet individualizat prin „fantasmele" sale (imagini ce rezultă din prezența sa într-un corp) și deci incapabil să gândească prin el însuși.

Pentru filosof, omul este un corp producător de imagini, care simte, imaginează și suferă. El cunoaște fericirea atunci când se înalță până la Gândire și îi împărtășește plenitudinea, *fericirea deplină* pe care ea o încearcă în și pentru sine. Suprimând capacitatea de imaginare ce individualizează fiecare subiect, moartea le îndepărtează totodată și posibilitatea de a se uni cu orice altceva. Deci, dacă gândirea umană e o „receptare", iar fericirea reprezintă starea celui ce receptează, atunci dispariția receptorului este fără speranță, deci fără nădejdea întoarcerii : starea cunoscută prin *eu* nu va reveni niciodată, niciodată nu voi mai fi „eu". Lumea, fericirea vor continua, eu nu voi mai fi nimeni. Prin urmare, nu am nici a aștepta, nici a mă teme de moarte, nici recompensă și nici pedeapsă. Ce este al meu primesc aici, pe pământ : dacă fapta virtuoasă își este sieși recompensă, e pentru că ea aduce și poartă cu sine recompensa.

177 : *Quod non sunt possibiles aliae virtutes, nisi acquisitae, vel innatae.* „Nu sunt posibile alte virtuţi, afară de cele dobândite şi de cele înnăscute." Aşa cum le descrie Aristotel, virtuţile omeneşti se împart în două clase : cele care decurg din natura mea – natură însemnând de asemenea „naştere" – şi cele pe care le dobândesc prin practica şi repetarea actelor virtuoase în funcţie de aptitudinile şi strădaniile mele. Redusă la esenţă, teza aceasta neagă atât existenţa, cât şi posibilitatea şi necesitatea virtuţilor morale *insuflate* – altfel spus, a celor trei virtuţi teologale creştine : credinţă, speranţă, caritate. Viaţa omului îşi dobândeşte adevărul moral, deci nimic mai mult decât adevărul său uman, doar prin exerciţiul virtuţilor filosofice. Virtuţile insuflate, acele „daruri supranaturale acordate credincioşilor o dată cu graţia care sfinţeşte" sunt inutile : omul atinge perfecţiunea virtuţii prin filosofie.

178 : *Quod finis terribilium est mors.* „Moartea este sfârşitul spaimelor." Această teză poate fi înţeleasă în două feluri. Într-un prim sens, moartea reprezintă sfârşitul tuturor lucrurilor, „încetarea tuturor relelor". Ea nu este în nici un caz de temut, e o eliberare de viaţă, de suferinţele de pe pământ cărora le pune capăt şi, de vreme ce după această viaţă nu mai există nimic, ideea morţii aducând cu ea certitudinea imposibilităţii unor rele viitoare, numai evocarea ei îl eliberează pe om de angoasa pedepsei veşnice, tot aşa cum, de fapt, realitatea morţii face imposibilă într-o altă viaţă ceea ce Tempier însuşi numeşte, în interpretarea pe care o face tezei, „cea mai rea dintre toate terorile, cea pe care o simţi în infern".

În al doilea sens, fraza spune că moartea reprezintă culmea spaimelor, adică lucrul cel mai înfricoşător, răul suprem, căci ea este sfârşitul tuturor lucrurilor bune, sfârşitul oricărei acţiuni. E teza prezentată de Aristotel în *Etica nicomahică.* Oricare ar fi interpretarea, rezultatul rămâne acelaşi : se afirmă aici inexistenţa supravieţuirii personale. Această respingere subsidiară a chiar fundamentelor creştinismului poate determina o atitudine filosofică complexă

unind în orice existență, prin dublul joc al răului și al binelui, nerăbdarea morții și nostalgia vieții.

179 : *Quod non est confitendum, nisi ad apparentiam.* „Nu trebuie să te confesezi decât formal";

180 : *Quod non est orandum.* „Rugăciunea este inutilă". Confesiunea nu are rost, dar trăind în societate nu poți să i.te sustragi. Rugăciunea e incompatibilă cu natura lui Dumnezeu, e o absurditate teologică. Pentru un filosof, Dumnezeu este imposibil și imuabil, deci cererile noastre nu pot nici să-l ajungă, nici să-l implice. În plus, aceeași natură divină îl determină pe Dumnezeu să se dăruiască și să se împartă ca Bine suprem : El nu poate nici să rămână indiferent și nici să-și împartă darurile în mod inegal. Fiind caracterizat prin „dărnicie", Dumnezeu nu poate fi rugat să dea mai mult ori să dea altceva, ci doar lăudat pentru că este ceea ce este. În sfârșit, de vreme ce el nu este cauza directă a fericirii sau nefericirii oamenilor, nu i se poate cere ceea ce el nu *poate* să dea. De negăsit la Paris, aceste două strategii de întrerupere a legăturilor cu viața bisericească fără îndoială că nu se aflau la îndemâna unui maestru și nu erau conforme cu evlavia universitară[60] unanim respectată pe atunci – ele trebuiau să se dezvolte altundeva, nu în cadrul presupusului „averroism popular" al *goliarzilor,* ci în mobilitatea sectelor germane – begarzi și beghine, frați și surori ai Spiritului Liber – în fața cărora va predica Meister Eckhart în anii 1310–1320.

182 : *Quod possibile est, quod fiat naturaliter universale diluvium ignis.* „Nu putem îndepărta posibilitatea distrugerii naturale a universului într-un potop de foc." Această teză cu multiple fațete rezumă totul. Natura își urmează cursul și se poate distruge prin sine însăși, ea se poate întoarce în foc și poate renaște apoi prin sine de un număr infinit de ori[61]. Posibilitatea distrugerii naturale a lumii dă sens vieții omului. Totul începe și reîncepe în mod natural : alungată din conștiință, acțiunea providențială a lui Dumnezeu nu mai poate alimenta drama interioară, alungată din univers, ea nu-i mai poate controla desfășurarea exterioară.

Teologia desfrâului şi morala individului

Luate împreună, cele treisprezece propoziţii pe care le-am comentat pe scurt formează un portret al filosofului şi al filosofiei căruia, la prima vedere, pare imposibil să-i aflăm modelul. Este limpede, într-adevăr, că nici un grup social constituit, nici un *corpus* structurat în Evul Mediu nu oferă o asemenea abundenţă de rele. Pot fi evocaţi, desigur, câţiva filosofi arabi, câţiva eretici, câţiva marginali, câţiva dintre intelectualii vremii, din diverse medii şi condiţii sociale, însă tocmai acest dezacord ne împiedică să considerăm articularea tezelor drept ecoul unui program existent, concertat, convergent – de altfel, unele dintre tezele cenzurate au fost probabil inventate de circumstanţă. Aşa cum o descrie Étienne Tempier în *syllabus*, filosofia este şi nu poate fi altfel decât *de negăsit* ; totuşi, acest deficit empiric e secundar. De ce ar trebui ca filosofia să apară întreagă într-o operă sau într-un curent anume? Descoperirea fantomei libertăţii rămâne domeniul şi privilegiul cenzorului.

Să nu ne mirăm, deci, dacă scrierile unui Siger din Brabant sau Boethius din Dacia, „averroişti instituţionali" în istorie aşa cum la Bursă există „investitori instituţionali", nu conţin *tot* ceea ce istoriografia, începând cu Renan, s-ar aştepta să găsească aici. Filosofii din Evul Mediu se găseau în aceeaşi situaţie ca şi cititorii lor moderni : căutau filosofia. Cea mai dăunătoare dintre prejudecăţile noastre constă în aceea că noi considerăm textele medievale drept expuneri de doctrine gata făcute, recitate de compilatori. Şi cu toate acestea trebuie să admitem că un „artist" medieval nu ştia ce este filosofia medievală mai mult decât ştim noi – dintr-un motiv foarte simplu : în afară de faptul că el nu se plasa pe sine într-un *Ev Mediu* (ci se considera, la fel ca noi, „modern"), ca şi noi, el nu ştia care ar putea fi formularea integrală a filosofului propriu-zis.

Alcătuindu-şi lista improbabilă, Étienne Tempier a dat, *în jurul sexului,* un corp impalpabilului : el a inventat proiectul filosofic al secolului al XIII-lea.

Așa cum îl construiește episcopul, contextul discursului medieval asupra sexualității îl reprezintă lumea : lumea naturii sau, mai curând, cea a ordinii naturale. Această lume face loc unui Dumnezeu pe care religiile instituite îl deformează pentru că ele îl denaturează prin exuberanța legendei (prop. 174) și prin încordarea gândirii (prop. 175), prin varietatea cultelor și a sacramentelor (prop. 179 și 180). În această lume moartea e laicizată (prop. 178), fericirea omenească exaltată (prop. 176), demnitatea anticelor virtuți ale omului reașezată deasupra falsului prestigiu al servituții și al urii de sine (prop. 170, 171, 177) : este o lume a *devenirii,* fragilă și constantă în același timp, în care omul ocupă locul privilegiat : cel în care natura își enunță sieși propria lege. Statutul sexualității trebuie gândit în cadrul structurii acestei lumi *eterne.*

Cele șase teze condamnate de Étienne Tempier fac parte din modelul filosofic propus în ansamblul tezelor 163–183. Morala sexuală pe care ele o schițează este evident anticreștină, dar mai ales antimonastică : totuși, am greși dacă am reduce acest antagonism doar la lupta dintre două idealuri : orașul împotriva mănăstirii, rațiunea împotriva legendei, natura împotriva legii divine. Am greși de asemenea dacă am plasa morala filosofică apărută în secolul al XIII-lea sub semnul desfrâului și al fornicației, dacă, într-un cuvânt, am asimila figura *goliardului* cu cea a filosofului, adunând totul într-un ipotetic „averroism popular“ care, prin intermediul artiștilor, ar fi pus stăpânire pe o parte a societății. *Nouă la răscrucea dintre secolele al XIII-lea și al XIV-lea* nu este profesionalizarea și apoi deprofesionalizarea necuviinței, ci propagarea socială a unui rău filosofic neașteptat : *ascetismul.* Filosofia a renăscut în Evul Mediul prin morală. Mai întâi prin morala sexuală, apoi prin morală pur și simplu. Filosofii au replicat teologilor, societății creștine, autorității bisericești cu argumentul pe care Augustin îl adresase filosofilor din Antichitatea târzie : ei au luat înapoi *aurul egiptenilor* pe care îl confiscaseră cândva creștinii. Într-un cuvânt, filosofii și-au luat înapoi ceea ce era al lor.

Desigur, renaşterea ascetismului filosofic este greu de descifrat în capcana întinsă de Étienne Tempier, căci plecând de la cenzură trebuie să ajungi la trei ordini distincte : ordinea faptelor, ordinea discursului filosofic, ordinea discursului teologic, şi trebuie să înveţi mai întâi să faci distincţia între ele, iar apoi să le redistribui aşa cum se redistribuie informaţiile.

Ceea ce spune cenzorul, anume că Facultatea de arte este centrul din care se răspândeşte răul – „averroismul popular" al istoricilor – e adevărat şi fals în acelaşi timp. *Fals,* dacă răul este identificat cu naturalismul şi cu necuviinţa ; *adevărat,* dacă este identificat cu o nouă asceză. E limpede ce spun filosofii, dacă privim textele filosofice ; şi mai limpede încă, dacă se iau în considerare faptele ; plin de înţeles, dacă se acordă atenţie codificării impuse de teologi. Putem dispune rapid de primele două ordini : toţi „filosofii", dinainte şi de după condamnarea din 1277, de la Siger din Brabant la Boethius din Dacia, trecând pe la Jacques de Douai, Gilles din Orléans şi mulţi alţii rămaşi anonimi, proslăvesc „alungarea şi mortificarea pasiunilor" sau, altfel spus, controlul raţiunii". În acest punct nimic nu îi opune teologilor, dacă nu chiar esenţa : definiţia naturii, a funcţiei şi a finalităţii acestei reţineri. Aici îşi găseşte locul *silogismul cumpătării* : dacă filosoful se abţine de la plăcerile simţurilor, o face pentru a ajunge la contemplaţia filosofică ; presupunând că un *coitus temperatus* nu dăunează gândirii, presupunând că o secreţie – eliberarea a ceva inutil *(eiectio superfluitatis)*, fie că e vorba despre sudoare sau despre spermă – nu este nici o faptă morală, nici *a fortiori* o greşeală morală *(peccatum in moralibus)*, ţine de fiecare să hotărască ce atitudine va adopta în faţa acestor piedici epistemologice particulare care sunt *impedimenta felicitatis,* altfel spus, sexul, hrana, băutura : *amovere, detruncare sive regulare* – a îndepărta totul, a reteza sau a rezolva. Adevărul filosofic al ascetismului este cumpătarea, ceea ce noi numim astăzi „echilibru".

Cuvântul cenzorului (e mult) mai complex. El trebuie să lege două tipuri de gânduri premergătoare, cele pe care le atribuie altora și cele care îl determină să acționeze. Deci el este interpretul exact al secolului, el se preface a nu auzi declarațiile de intenție, citește printre rânduri și ajunge la surse, el reproșează copiilor consecințele modelelor, el, văzându-și numai propriul adevăr, naște adevărul celorlalți, chiar atunci când aceștia nu-l văd, nu vor să îl vadă sau preferă să-l treacă sub tăcere. Cenzura nu e o listă de fapte, ci o metodă de preîntâmpinare a erorilor viitoare, un accelerator de tulburări. De aceea îi acordăm aici un spațiu privilegiat : nu pentru a vedea ce s-a întâmplat la Paris, ci pentru a înțelege ce s-a întâmplat în altă parte ; nu pentru a restitui trupul libertinajului și al îndepărtărilor fictive ale „averroismului popular" și „parizian" ci pentru a ghici, a găsi, a presimți contururile unui „arabism" dacă nu popular, măcar declerizat, ale unei mișcări de extindere a existenței laice cu idealurile și regulile sale de viață, cu renunțările și exagerările sale voite – ceea ce numim „deprofesionalizarea filosofiei". Pentru a-i înțelege pe Dante și pe Eckhart trebuie mai întâi să înțelegem de ce este necesar să ajungem la ei, de ce mărturia unui „poet" italian și a unui „predicator" german sunt nu doar acceptabile, ci chiar indispensabile pentru deplina înțelegere a laicizării ascetismului, laicizare ce constituie, după părerea noastră, adevărata miză a Evului Mediu târziu, adevărata realizare a programului său intelectual, rezultatul bizar al contradicțiilor sale – iar aceasta nu e cu putință decât analizând discursul cenzorului. Asta vom încerca să facem.

Quod peccatum contra naturam, utpote abusus in coitu, licet sit contra naturam speciei, non tamen est contra naturam individui. „Chiar dacă este împotriva naturii speciei (umane), păcatul contra naturii, altfel spus, folosirea abuzivă a coitului, nu este împotriva naturii individului." Această propoziție, articolul 166, afirmă că există două ordini juridice ale naturii : una pentru specie, cealaltă pentru individ, și consacră posibilitatea divergenței lor.

În ochii unui teolog, *abusus in coitu* reprezintă forma radicală a desfrâului : pentru el, un păcat „contra naturii" este întotdeauna un păcat *împotriva* naturii și stabilității speciilor care ia neapărat forma unei încălcări a ordinii naturale. O specie naturală are o definiție, un anumit loc în alcătuirea lumii. Ea nu o poate părăsi, în schimb individul, prin comportamentul său sexual, poate crea o dezordine naturală, un anarhism bio-logic. Or, prin recunoașterea dreptului sexual al individului, filosoful urmărește tocmai legalizarea acestei încălcări a ordinii *naturale* : Care este forța subversivă a acestui enunț? Oare ce este cu adevărat pus în joc aici?

Răspunsul sună paradoxal dacă, așa cum face Le Goff, toată filosofia e plasată sub semnul naturalismului libertin[62]. Într-adevăr, în teza cu numărul 166 nu se face apologia socială a dezordinii sexuale, ci, contrar oricăror așteptări, se lansează ideea *dezmățului filosofiei naturale.* Tempier reproșează filosofilor că își râd de taxinomie, că recunosc omului ca individ puterea de a *încălca ordinea naturală fără a păcătui*, de a se abate de la toate limitele fără a se face vinovat de ceva. Deci în ochii cenzorului filosoful însuși păcătuiește atunci când declară nevinovat păcatul împotriva speciei.

Definirea lui *peccatum contra naturam* a pus multe probleme istoricilor gândirii medievale. Nu este de ajuns să vezi aici o simplă folosire „dezordonată" a relațiilor sexuale, o depreciere a moravurilor. Adevăratul păcat constă în transformarea ideii de natură, în *prefacerea* „naturii așa cum și-o reprezintă un teolog" într-o „natură potrivit filosofului", prefacere care, luând forma unei *dezlegări logice a miracolului lumii,* permite apoi organizarea liberei circulații a indivizilor dezlegați de constrângerile taxinomiei. Tocmai în acest sens și din acest motiv Toma d'Aquino definește păcatul contra naturii drept anarhism – el nu vorbește despre un anarhism social *de tip goliard,* ci despre unul natural.

Pentru teolog, „folosirea abuzivă a coitului" nu se referă numai la bărbat și femeie. Acoperind și masturbarea, bestialitatea, homosexualitatea și sodomia, *vicium contra naturam*

înseamnă în primul rând nerespectarea unei *ordini specifice*, aceea a identităţii şi diferenţei. Aşa cum o concep filosofii condamnaţi de Tempier, utilizarea individuală a sexului reprezintă locul de transformare, de disoluţie a unei forme naturale a sociabilităţii, constrângătoare pentru că este fundamentală şi fundamentată, pentru că se bazează pe o distincţie metafizică : acelaşi şi celălalt. În viziunea teologică asupra sexualităţii, orice păcat sexual reprezintă un păcat împotriva sexului, o eroare de sintaxă biologică, o eroare care numai datorită caracterului său deliberat poate fi caracterizată şi ca greşeală morală.

Pentru a înţelege bine ce înseamnă *aici* revendicarea filosofică a naturii individului împotriva primatului teologic al naturii speciei, trebuie să vedem exact ce însemna desfrâul pentru un teolog medieval, căci dacă „păcatul împotriva naturii“ este o formă de desfrâu, ea nu e singura şi, reciproc, nefiind decât o formă a desfrâului el trebuie gândit teologic în acest cadru conceptual precis.

Tradiţia creştină distingea cinci feluri de desfrâu : fornicaţia simplă, adulterul, incestul, necinstirea şi violul. La aceste cinci tipuri, menţionate deja în secolul al XII-lea de către teologi (Petrus Lombardus) şi jurişti (Gratien), autorii din secolul al XIII-lea, precum Toma d'Aquino, au adăugat *vicium contra naturam.* În ce condiţii?

Sistemul tomist în privinţa desfrâului e articulat pe noţiunea de *familie naturală,* aflată exact la întretăierea dintre natură (necesitatea procreaţiei pentru perpetuarea speciei) şi cultură (necesitatea educaţiei pentru constituirea unei structuri sociale nucleare stabile). Imperativul care ordonează activitatea sexuală şi organizează gândirea teologică este deci dublu : în primul rând, naşterea copiilor ; în al doilea rând, creşterea lor. Desfrâul reprezintă o disfuncţie cu detentă dublă care atinge atât reproducerea biologică, cât şi reproducerea socială. Primul tip de disfuncţie îl constituie „păcatul împotriva naturii“, care împiedică *procreaţia* : al doilea nu păcătuieşte împotriva naturii, ci a circumstanţelor

unei naşteri viitoare, mai exact încă, împotriva urmărilor previzibile ale acesteia : ele se leagă de ceea ce va fi viitorul nou-născutului. Copilul voluptăţii, mai exact copilul fornicaţiei nu va putea să primească o *educaţie* sănătoasă, din lipsa unei „familii naturale“[63].

Deci cele cinci tipuri de desfrâu distinse de teologi corespund celor cinci feluri de a produce, după părerea lor, o atingere automată a drepturilor copilului. De vreme ce se vorbeşte despre familie, totul depinde aici de starea femeii.

Pentru Toma d'Aquino, femeile nu au deloc capacitatea de a face alegeri „esenţiale“ : ele *trebuie* să fie „determinate sau determinabile“. Aristotel comparase „femela“ cu „materia care aspiră spre mascul ca spre o formă“, deci spre o *determinare*. Această metaforă îşi găseşte consecinţa ultimă atunci când e transpusă în plan juridic.

O femeie este *determinată* când aparţine unui bărbat într-un cadru legal, adică matrimonial *(secundum legem matrimonii)* : ea e *determinabilă* când nu există nici un motiv pentru care să nu aparţină cuiva.

Primul fel de desfrâu, fornicaţia, reprezintă relaţia sexuală dintre două persoane nelegate în nici un fel, fie între ele, fie de altcineva : *concobitus soluti cum soluta*. Sexualitatea celibatarului este întotdeauna *desfrânată*, posibil fără finalitate : protagoniştii sunt variabile nelegate între ele. De aceea modelul sexualităţii libere este, *logic*, relaţia cu prostituatele[64].

„Fornicaţia înseamnă unirea cu femeile de moravuri uşoare.“ Toma d'Aquino se sprijină chiar pe limbaj, etimologia înscriind semnificaţia specială a cuvântului în derularea istoriei sale. *Fornicatio* (în primul sens desemnând efectiv acţiunea de a arcui) vine, spune el, de la *fornix* („boltă, arc, pasaj acoperit, arc de triumf“) – vută sau boltă care, la Horaţiu şi la Suetoniu, sfârşesc de altfel prin a primi sensul de „lupanar“, apoi, prin metonimie, pe cel de „prostituat-bărbat“:

> Fornicaţia, adică unirea dintre două fiinţe fără legătură între ele, îşi ia numele de la arcurile de triumf, căci în

locuri de acest fel se adunau femeile care se dedau la prostituție[65].

În cazul fornicației, păcatul îl constituie „non-determinarea“ femeii. În ochii teologului, cei doi amanți sunt liberi unul față de celălalt *(soluti cum soluta)*, însă femeia este mai liberă: ea este „nedeterminată“, adică neposedată în mod legal[66]. Lecția e limpede: legătura cu femeia nu încetează să fie un rău decât atunci când femeia însăși devine un *bun*. În orice situație, femeia este *luată*, ea constituie obiectul unei activități sexuale (literalmente o „punere în formă“) ce se desfășoară nu în afara, ci împotriva dreptului.

Pentru Toma, există legături cu o femeie nedeterminabilă, anume: *incestul*, atunci când nedeterminarea ține de „apropierea“ prin sânge sau alianță, adică prin înrudire; *necinstirea* atunci când ține de „puritatea“ sau „sfințenia“ femeii – altfel spus, virginitatea sa – *stuprum* fiind definit în esență drept o desfrânare rușinoasă sau o legătură criminală în general (sens ce se atașează cuvântului *stupre* introdus în franceză de către Voltaire), dar mai precis drept „deflorare ilicită a unei femei fecioare“.

Mai rămâne situația când femeia este determinabilă sau determinată deja *de către un altul*, adică: *adulterul*, care înseamnă legătura cu o femeie posedată deja de soțul său după legea căsătoriei, deci deja determinată; *violul*, cel prin care o tânără e smulsă din casa tatălui său unde, fără a fi determinată în sensul strict al cuvântului, era în așteptarea determinării conjugale, sub îngrijirea tatălui său.

În analiza asupra *păcatului contra naturii*, Toma d'Aquino încearcă să explice prin ce realizează această o deturnare a actului sexual: prin faptul că se opune ordinii, adică „finalității naturale a unui act în acord cu specia umană“. E destul să spunem că, din perspectivă tomistă, adevăratul titular, să-i spunem subiect al sexului, este omul – specia umană –, iar nu individul. A-ți aroga sexul pentru sine, acesta este păcatul pe care îl găsește Toma în orice formă de *vicium contra naturam*:

> În primul rând, să obții poluția fără unire, cu unicul scop de a încerca o plăcere sexuală, păcatul *necurățeniei,* numit de unii *moliciune.* În al doilea rând, să o obții unindu-te cu o specie diferită, ceea ce înseamnă *bestialitate.* În al treilea rând, să o obții prin unire, dar nu cu sexul potrivit, de exemplu „bărbatul cu bărbatul sau femeia cu femeia", cum spune Apostolul – ceea ce se cheamă *viciul sodomiei.* În al patrulea rând, să o obții fără să te unești firesc, fie recurgând la mijloace nepotrivite, fie în alte feluri, monstruoase sau bestiale[67].

Pentru teolog, bestialitatea are deci două accepțiuni : pe de o parte *legătura sexuală între specii,* „lucruri" (*res*), *aparținând unor clase diferite* ; pe de altă parte, *utilizarea instrumentelor și a tehnicilor nefirești.* Unul încalcă ordinea naturii, celălalt o deturnează. Trebuie subliniat faptul că viziunea asupra devierii sexuale propusă aici nu aparține lui Aristoel[68]. Pentru Stagirit, bestialitatea desemnează în primul rând antropofagia, adică:

> Femeia care, se zice, spintecă de sus până jos pântecele femeilor însărcinate și le devorează rodul, sau ororile la care se dedau, după cum se povestește, unele triburi sălbatice de pe țărmurile Pontului, care mănâncă cărnuri crude sau trupuri omenești, ori își schimbă între ei copiii pentru a se hrăni cu ei în timpul desfășurării ospețelor, sau ceea ce se zice despre Phalaris.

Această definiție aristotelică a abaterii sexuale originare avea scopul de a face o distincție mai mult sau mai puțin clară între stările de bestialitate și stările morbide „absolute" – nebunia bărbatului care „și-a oferit mama drept ofrandă zeilor și a mâncat-o, cea a sclavului care a devorat ficatul tovarășului său" – stări ele însele diferite de „tendințele morbide izvorâte din obișnuință", precum:

> a-ți smulge părul, a-ți roade unghiile, a mânca pământ sau cărbune, fără să uităm homosexualitatea.

Tranziția aristotelică de la antropofagie la homosexualitate, limite extreme ale abaterii ce separă bestialitatea de morbid, nu e reluată de Toma d'Aquino.

Pentru Aristotel, la care sexul nu apare decât la capătul unei lungi înșiruiri de încălcări ale raportului dintre sine și celălalt, este vorba despre o confruntare între cultură și natură, unde opoziția dintre crud și copt e mai importantă decât sexualitatea. Nu și în cazul lui Toma. Dimpotrivă, dacă pentru teolog homosexualitatea reprezintă o depravare, la Aristotel nu este înscrisă în ordinea lui *pollutio,* la care ține atât de mult Toma : aceasta nu e decât un *obicei prost* care îi caracterizează, spre exemplu, pe „cei de care s-a abuzat în copilărie". Altfel spus, homosexualitatea nu este un semn de necumpătare:

> nu mai mult decât am putea califica femeile drept necumpătate sub pretextul că rolul lor în copulație este pasiv iar nu activ.

Asimilată unui comportament alimentar de substituție, homosexualitatea aristotelică se deosebește de bestialitate prin faptul că nu ține de monstruoasa tragedie a crudului și coptului care, de la taurul de bronz unde Phalaris, tiranul Agrigentului, punea să-i fie prăjite de vii victimele, la ospățul canibal al barbarilor din preajma Pontului, păstrează toate trăsăturile structurale ale mitului. Totuși, alăturarea dintre antropofagie și homosexualitate reprezintă și ea, la limită, un fragment din structura polară a plăcerii trupești, așa cum o înțelege Aristotel, pentru care

> motivele trupești ale plăcerii sunt cele ce implică hrana și *nevoile sexuale,* cu alte cuvinte, funcțiile corpului care alcătuiesc sfera desfrâului și a cumpătării.

În schimb, la Toma d'Aquino, păcatul trupesc nu se mai referă la carnea mâncată, ci la spermă. Nici măcar nu se poate spune că trupul va fi înlocuit pentru el carnea. *Pollutio,* adică emisia de spermă – ceea ce nu înseamnă, la

drept vorbind, juisare şi nici măcar plăcere –, trece pe primul plan[69]. Pentru Toma, homosexualul nu este comparabil cu cel ce mănâncă pământ sau îşi roade unghiile, ci cu cel care-şi împrăştie sămânţa pe sol. Astfel, paradigma păcatului contra naturii este păcatul lui Onan, iar nu cruzimea paradoxală a lui Phalaris, cel care prăjea oameni în Sicilia.

Cumpătarea şi abstinenţa

Quod continentia non est essentialiter virtus : „Cumpătarea nu este în mod esenţial o virtute." *Quod perfecta abstinentia ab actu carnis corrumpit virtutem et speciem* : „Completa abstinenţă în materie de sexualitate dăunează şi virtuţii şi speciei." Critica filosofică a cumpătării şi abstinenţei sexuale atestată de propoziţiile 168 şi 169 se desfăşoară pe două fronturi : cel al eticii individuale, decurgând din recunoaşterea unui regim juridic pentru *natura individui* (prop. 166) ; şi cel al eticii sexuale, unde argumentul conservării speciei utilizat de Toma împotriva filosofilor, în analiza pe care o face despre *vicium contra naturam,* va fi curând întors de către aceiaşi filosofi împotriva susţinătorilor moralei creştine.

Abstinenţa totală de la orice raport sexual este în mod fundamental contrară dreptului natural în măsura în care ea pune în pericol perpetuarea speciei umane. Această „evidenţă" generează un paradox. Teologii, adversari ai păcatului contra naturii, nu pot să invoce în favoarea abstinenţei principiul pe care îl citaseră împotriva devierii sexuale : „ordinea naturii". Adversarul fiind dezarmat, filosofului nu-i este greu să denunţe abstinenţa ca practică împotriva naturii şi să prezinte sodomia şi abstinenţa ca fiind echivalente, de vreme ce rezultatul lor e identic.

Oare asimilarea filosofică a abstinenţei sexuale cu un viciu contra naturii este de sorginte aristotelică? Pentru a răspunde, trebuie să ne întoarcem la texte şi să încercăm a descurca iţele complicate ale doctrinei filosofice despre virtuţi – singura problemă constând în găsirea eventualei legături ce uneşte în profunzime problematicile aparent distincte ale cumpătării şi ale abstinenţei sexuale.

A spune, ca în teza 168, că „cumpătarea nu este în mod esențial o virtute" înseamnă a-i atribui acesteia un caracter moral extrinsec pur accidental. Această devalorizare a cumpătării pornește incontestabil de la Aristotel.

La Stagirit, *cumpătarea* (*ἐγκρατεία*) și *necumpătarea* (*ἀκρατία*) sunt distinse originar prin *tărie* și *moliciune*. Baza acestei distincții rezidă într-o opoziție și mai radicală: a domina sau a fi dominat, a rezista sau a nu rezista. Deși această clasificare pare modelată după opoziția dintre plăceri și suferințe – cumpătarea având drept obiect plăcerea, iar tăria sau perseverența având drept obiect suferința –, ansamblul distincției tinde să se fixeze în cele din urmă într-o ecuație mai subtilă: cumpătat este acela care își domină pofta de plăceri excesive: „tare", ori mai curând „răbdător", este cel ce rezistă la suferința izvorâtă din nesatisfacerea dorințelor sale naturale.

Astfel definită, cumpătarea nu se bucură la Aristotel de o valoare etică absolută. S-a spus că în ochii Stagiritului virtutea filosofică, virtutea supremă, este mărinimia. Definiția aristotelică pentru *μεγαλοψυχία* – „să fii capabil de lucruri mari și să te consideri tu însuți capabil de astfel de lucruri" – o așază pe aceasta mult deasupra cumpătării și a răbdării care, potrivit propriilor cuvinte, nu sunt decât „jumătăți de virtuți". Cum, pe de altă parte, mărinimia se opune smereniei creștine (adică, în limbaj aristotelic, „meschinăriei" (*μικροψυχία*), virtutea filosofală iese din cadrele noțiunii creștine de cumpătare. Denunțarea cumpătării (*continentia*) în propoziția 168 și a smereniei (*humilitas*) în propozițiile 171 și 170 formează deci un sistem care, la origine, nu are nici o legătură cu sexul.

Așa cum se articulează ea în *syllabus*-ul lui Tempier, critica filosofică a cumpătării nu este orientată esențial spre morala sexuală, ci spre etica filosofică. Aristotelismul nu consideră cumpătarea drept o virtute deplină, nu pentru că aceasta ar fi legată esențial de sexualitate – ceea ce nu e cazul –, ci pentru că, din perspectiva sa, dominarea plăcerilor excesive nu valorează decât pe jumătate cât suverana

stăpânire a mărinimiei. Pentru un aristotelic, cumpătarea reprezintă o „problematică" repede epuizată : capacitatea celui cumpătat de a-şi domina „dorinţa arzătoare de a bea ceva plăcut" e apreciabilă, fără îndoială, dar ea nu are totuşi decât prea puţină valoare faţă de autarhia mărinimosului.

Din motive evidente, această ierarhie a virtuţilor nu se regăseşte decât în parte la teologi. Toma d'Aquino îl urmează pe Aristotel atunci când susţine la rândul său că cumpătarea „nu atinge perfecţiunea conceptului de virtute morală" ; descrierea imperfecţiunii oricărei „stăpâniri" este de altfel perfect aristotelică, de vreme ce el arată cum „poftele senzitive" şi „pasiunile care se ridică violent împotriva raţiunii" fiind *stăpânite* nu încetează niciodată să-l stăpânească pe cel ce le *stăpâneşte*[70]. Deci în acest sens, şi interpretând textul literal, Toma subscrie la teza aristotelică a cumpătării ca jumătate de virtute, iar prin aceasta – trebuie să subliniem – cade sub incidenţa cenzurii episcopale. Dar totul se schimbă atunci când el abordează problema sexului. Acolo teologul îşi reintră cu adevărat în rol, în faţa necesităţii de a distinge cumpătarea „aristotelică" de cumpătarea sexuală, poziţia sa devine cu totul alta.

Abstinenţă şi moderaţie : anestezia generală

Atunci când se ocupă de problema raporturilor dintre cumpătare şi moderaţie (σωψροσύνη) – un loc comun în morala antică – Toma încearcă imposibilul : să procedeze în acelaşi timp ca filosof aristotelic şi creştin. Însă chiar formularea pe care o dă problemei e mai mult creştină decât aristotelică, de vreme ce aceasta îl conduce către o distincţie radicală între cumpătarea sexuală şi cumpătare pur şi simplu[71]. Această disociere se deschide atunci spre o nouă împărţire, spre o redistribuire a valorilor:

– În cazul când cumpătarea este interpretată ca abstinenţă sexuală – „abţinerea de la orice plăcere trupească" – ea triumfă asupra moderaţiei „aşa cum virginitatea triumfă asupra castităţii";

– În schimb, în înțelesul dat de Aristotel termenului, cumpătarea valorează mai puțin decât moderația : moderatul și-a supus poftele sensibile ; cumpătatul rămâne obsedat de concupiscență.

Bizară împărțire ce merge desigur împotriva intenției exprese a lui Aristotel, pentru care cumpătarea privește *în mod egal* ceea ce el numește plăcerile mâncării (*delectationes ciborum*), într-un cuvânt, plăcerile simțurilor. O împărțire primejdioasă, de asemenea, care se expune la inconsistență, prin însăși pretenția sa de a defini înclinațiile naturale și pe cele greșite drept reflexul unei ierarhii de obiecte care constituie ordinea naturală a pasiunilor.

De fapt, paradoxul reiese imediat și poate fi formulat astfel : există în fiecare individ două feluri de înclinații naturale, ierarhizate prin funcțiile lor : la vârf hrănirea, mai jos sexualitatea. Individul ca atare nu are alte înclinații în afară de cele ce tind spre propria conservare. Pentru Toma, *voluptatea presupusă de natură pentru individul ca atare se referă deci în mod necesar la funcția de hrănire.* Dar există, de asemenea, în fiecare individ o înclinație ce vizează conservarea speciei. În acest caz, voluptatea presupusă de natură se referă la funcția sexuală – o voluptate subordonată, de vreme ce e de la sine înțeles că un individ poate să o obțină de la sexualitate fără a-și pune în pericol conservarea. Inconvenientul acestei distribuții, armonioasă în aparență, constă în faptul, recunoscut chiar de teolog, că *plăcerea sexuală e mai puternică decât cea suscitată de hrană,* iar această intensitate este ea însăși expresia ordinii, altfel spus a ierarhiei naturale, invocate în mod constant de Toma – o ordine în cadrul căreia conservarea speciei e mereu prezentă ca o finalitate superioară aceleia a conservării individului[72]. Susținătorii propoziției 169 se folosesc tocmai de această contradicție din discursul teologic, atunci când afirmă că *abstinența totală de la orice raport sexual nu numai că este contrară interesului speciei, ci dăunează și virtuții celui ce o practică.* Răsturnarea este totală, iar atacul, general.

Teologii voiau să distingă cumpătarea „aristotelică“ de cumpătarea sexuală ; li se răspunde, trecând dincolo de Aristotel, că abstinența sexuală nu este, ca oricare dintre formele de cumpătare, doar o „jumătate de virtute“, ci pur și simplu o piedică în calea virtuții. Ei urmăreau să devalorizeze sexualul subordonându-l necesităților autoconservării ; li se spune în replică, nu fără o urmă de malițiozitate, că însăși ordinea naturii impune, dimpotrivă, preeminența acestuia. Raționamentul e simplu și imbatabil : dacă intensitatea plăcerii sexuale e pe măsura finalității naturale a actului sexual, atunci abstinența de la un act necesar conservării speciei trebuie să provoace o frustrare mai accentuată decât frustrarea provocată de neîmplinirea dorințelor „individuale“. Deci *costul moral* al frustrării sexuale este întotdeauna mai ridicat. Nesatisfacerea îndelungată a nevoii de hrană nu are consecințe etice, în cel mai rău caz ea provoacă moartea individului, nu pierderea virtuții acestuia ; dimpotrivă, constanta nesatisfacere a dorinței sexuale prezintă un maxim de încărcătură etică, ea poate chiar să genereze forma arhetipică a conflictului moral, pentru că lasă individul să trăiască, însă mereu sfâșiat de insatisfacție.

Filosoful îl prinde aici pe teolog în capcana aristotelismului, strângându-l în menghina unui naturalism și a unei morale a căii de mijloc care, departe de a se opune, merg mână-n mână. Nu goliardul e adevăratul „naturalist“, ci omul echilibrat, moderatul în care J. Le Goff nu vede, din păcate, decât un erou „parvenit“ – ca și cum urmarea naturii ar fi impus desfrâul, iar căutarea echilibrului ar fi condamnat la „renunțare meschină“[73]. Pentru filosoful aristotelic, prima regulă a eticii nu este alegerea „mediocrității“, fie ea chiar „aurită“, ci a *măsurii*. Virtuosul trebuie să „înfăptuiască numai acțiuni cumpătate“. Acesta este locul moderației.

> Cel care se dedă oricărei plăceri, fără a se înfrâna de la nici una, cade în exces.

Şi invers, cel ce se abţine de la orice plăcere, cel ce fuge din faţa plăcerilor, fără nici o excepţie, cade într-o stare de abrutizare, „asemeni unui necioplit“[74]. „Astfel de oameni se întâlnesc doar rareori“, Aristotel spune că nu li s-a dat un nume. Prin urmare, propune unul : „Să-i numim insensibili“[75].

Insensibilitatea, literal anestezia (*ἀναισθησία*), incluzând şi imbecilitatea (sensul pe care îl are cuvântul la Teofrast), reprezintă deci, pentru Aristotel, cel mai rău dintre vicii. O asemenea insensibilitate este pur şi simplu „imposibil de numit“, pentru că ea „nu are nimic omenesc“. Nici nu poate fi imaginată în viaţa reală : ţine de rolul unui *personaj de comedie,* incapabil să trăiască în societate, de caracterul unui monstru, un „vicios“ desăvârşit[76].

În ochii filosofului „încetarea oricărei plăceri sexuale“ nu poate însemna decât o anestezie generală : cumpătatul desăvârşit, abrutizat şi aspru. Acestui insensibil Aristotel îl opune pe moderat, omul căii de mijloc şi al echilibrului, care este orice, dar nu „mediocru“.

Idealul căii de mijloc, al „medialităţii“, are în zilele noastre ceva iritant – mai cu seamă când publicitatea îl transformă în prescripţie mediatică şi recomandă : „să fie consumat, dar cu moderaţie“. Şi totuşi, această definiţie farmaceutică a moderaţiei îi neliniştea foarte tare pe teologii medievali. Afirmaţia ar putea surprinde, dacă i-am da crezare lui Le Goff atunci când consideră adoptarea ideii de *aurea mediocritas* drept primul semn al trădării clericilor, o „limitare a orizonturilor, moarte a oricăror îndreptăţite ambiţii“[77] ; în schimb ea se justifică pe deplin dacă înţelegem că această „cale de mijloc“ nu reprezintă un simplu semn de dezordine şi nici un comportament de raliere sau de resemnare socială. Pentru aceasta trebuie să observăm că în a doua jumătate a secolului al XIII-lea conţinutul noţiunii este esenţialmente ofensiv, sau mai exact, ameninţător. Pe scurt, trebuie să admitem că există şi ceaiuri otrăvite.

Oricât de surprinzător ar părea, teoria aristotelică a medialităţii făcea să planeze o ameninţare precisă şi reală asupra teoriei creştine a virtuţilor. Prin ce? Prin faptul că,

dincolo de abstinența sexuală, ea părea să atace însăși noțiunea de virginitate.

Puțini autori din Evul Mediu *au denunțat în mod expres virginitatea drept un viciu.* Doctrina sexuală a lui Aristotel – dacă putem îndrăzni să numim astfel cele câteva referiri la legătura cu prostituatele sau la masturbarea (χειρυργία), care apar în *Politica* – nu aborda problema[78]. În orice caz, condamnarea „viciului insensibilității" în *Etica nicomahică* nu conținea nici o aluzie directă la virginitate. În sângeroșii ani ai secolului al XIII-lea, majoritatea comentatorilor *Sentințelor* lui Petrus Lombardus au discutat totuși asupra „criticii filosofice a virginității" ca fiind o temă autentic aristotelică. Faptul este notabil și misterios.

De ce s-ar fi străduit să combată o doctrină care nu exista? De ce să-i fi atribuit aristotelismului un dezgust aproape metafizic pentru fecioare, dacă textele Stagiritului nu îl menționau? Răspunsul pare, literalmente, simplu : *pentru că el trebuia inventat* ; pentru că teologii își aveau propria problematică, își supravegheau teritoriul și îl populau după bunul lor plac ; pentru că filosofii aristotelicieni din Evul Mediu nu îl urmau orbește pe Aristotel, ci se pregăteau, încă din anii 1260, să formuleze un nou ascetism, un ascetism filosofic detașat parțial de Stagirit, dar potențial susceptibil de a intra în concurență cu ascetismul creștin.

Toma d'Aquino admitea denunțarea anesteziei simțurilor, dar refuza să o aplice în cazul virginității – punct de pornire al unui sistem de apărare al cărui succes se dovedește paradoxal și care, în orice caz, îndemna la o anume privire favorabilă asupra plăcerilor nesexuale. Într-ade-văr, pentru Toma *virginitatea se legitima în parte prin faptul că nu este incompatibilă cu alte plăceri, afară de „plăcerile lui Venus" ; pe de altă parte, ea poate fi aleasă în mod rațional, după indicațiile „dreptei rațiuni".* Pentru a se face înțeles, el chiar risca această comparație : nu ne-am mira dacă nu cavaler, pentru a se putea ocupa mai bine de treburile războiului, s-ar abține de la orice activitate sexuală, și atunci de ce să considerăm virginitatea drept viciu, dacă ea ne permite să ne ocupăm

de lucrurile dumnezeiești? Pentru un creștin nu era greu de acceptat un asemenea argument militar – viața creștină fiind asimilată cu o luptă –, să fie el inacceptabil pentru un filosof? Nimic mai nesigur. De fapt teza tomistă urma să aibă consecințe neprevăzute – asupra cărora vom reveni. Să spunem doar, pentru a anticipa, că, angajându-se pe drumul ascetismului rațional, Toma d'Aquino se alătura parțial idealului căii de mijloc. El risca astfel *să îl vadă pe filosof atribuindu-și gama de valori asociate prin tradiție ideii creștine despre virginitate*. Departe de a fi opuse pe acest teren, viața filosofică și viața creștină riscă în orice moment să se întâlnească.

Fără îndoială că Ioan din Fidanza – sfântul Bonaventura – era conștient de pericol, căci a imaginat un superb subterfugiu : l-a dezvinovățit pe Aristotel și l-a atacat pe *Staufer*. După părerea sa, într-adevăr, unul dintre medicii lui Frederic al II-lea este cel care, dacă nu a inventat, atunci cel puțin a răspândit teza „aristotelică" potrivit căreia virginitatea nu ar fi decât o formă de insensibilitate. Deci lupta trebuie purtată împotriva aristotelicilor aflați în solda Împăratului, iar nu împotriva lui Aristotel însuși. Cu toate acestea, ingenuitatea filologului își are limitele sale, iar teologul nutrește gânduri ascunse. Dacă îl salvează pe Aristotel, o face doar pentru a-l pierde, pentru a-l *ridiculiza*. Deci asimilării „napolitane" a virginității cu anestezia, el îi opune un argument îndreptat chiar împotriva noțiunii de medialitate : dacă a avea relații sexuale cu toate femeile înseamnă păcat prin exces, iar a nu avea relații cu nici una înseamnă păcat prin lipsă, atunci „calea de mijloc" ar fi să întreții relații doar cu jumătate dintre ele – grea misiune, și care cere o mare rezistență[79].

Transformând activitatea sexuală în raționament sau, mai bine spus, în *activitate prin absurd*, ridiculizând în trecere noțiunea de medialitate, Bonaventura descoperea, cu un avans de câțiva ani, adevărul lui don Juan. Dar care era adevărata sa intenție? Evident că s-ar putea spune că urmărea să îi discrediteze pe „artiștii" parizieni imputând medicului

unui împărat detestat o greşeală de care Aristotel, maestrul tuturor, nu se făcea vinovat. Dar o asemenea „reabilitare" a filosofiei, *via* Neapole, nu ne satisface şi nici nu înlătură o bănuială pe care trebuie, în sfârşit, să o mărturisim.

La urma urmei ce ne *dovedeşte* că, nesusţinută de Aristotel, denunţarea virginităţii a fost cu adevărat profesată măcar de filosofii parizieni, de universitari, de „intelectuali", condamnaţi în cunoştinţă de cauză de către Étienne Tempier? De ce am fi îndreptăţiţi să îi urmăm mărturia? Există un cât de mic indiciu al faptului că filosofii şi teologii din secolul al XIII-lea au avut într-adevăr păreri opuse despre virginitate? Episcopul de Paris vrea să ne facă să credem astfel, Bonaventura ne indică o pistă alunecoasă. Este acesta un motiv să ne lăsăm conduşi?

Răspunsul nostru este negativ.

Filosoful virgin sau frica de Xantipa

În istoriografia tradiţională, Siger din Brabant reprezintă arhetipul filosofului medieval ; Abélard, pe cel al filosofului îndrăgostit ; Frederic al II-lea, pe cel al filosofului rege. Unul moare asasinat ; al doilea este castrat – nu fără a fi nevoit să scape de mai multe ori de otravă sau de pumnal ; celui de-al treilea i se nimiceşte neamul – în câţiva ani numeroşii săi descendenţi sunt ucişi cu toţii : Regatul Siciliei trece sub stăpânire angevină, apoi aragoneză.

Dacă putem privi „pedepsirea lui Frederic", un loc comun în literatură, drept poetizarea unui exces care cere irezistibil o a doua moarte, continuarea extincţiei – pedeapsa postumă fiind singura pe măsura unui monarh care va fi pus prea multe întrebări şi va fi „determinat" prea multe femei – nefericirea lui Abélard sau a lui Siger din Brabant par mai puţin argumentabile din punct de vedere retoric. Putem totuşi să înţelegem această dublă dizgraţie, dacă o privim ca pe o simplă istorie de cupluri.

Abélard şi Siger nu sunt singuri, fiecare dintre ei a ajuns la noi ca jumătate a unui cuplu : Abélard şi sfântul Bernard, Siger şi Sfântul Toma. În structura actanţială a povestirii

edificatoare, filosoful este întotdeauna un antierou. Dacă „artistul“ din secolul al XIII-lea sfârşeşte mereu prin a se da pe brazdă, istoricul filosofiei trebuie să se întrebe din ce se hrănesc scenariile imaginare construite de teologi, adversarii săi. Chiar dacă misiunea pare prea puţin interesantă, trebuie acceptate metodele poliţieneşti şi urmat exemplul lui Bernard din Clairvaux cu al său *Tratat împotriva unor erori* ale lui Abélard, adică trebuie să luăm în considerare „ceea ce gândeşte, ceea ce transmite şi ceea ce scrie“ filosoful.

Să revenim deci la morala sexuală şi să vedem ce spun despre asta „filosofii“. Se impun două întrebări : una aparţine lui Siger şi se referă la statutul filosofic al virginităţii : cealaltă îi aparţine lui Abélard şi se formulează astfel : „Oare plăcerea sexuală este un păcat?“

Siger din Brabant ne-a lăsat un anumit număr de chestiuni referitoare la morală, disputate probabil în 1274, cu trei ani înainte de *syllabus*-ul lui Étienne Tempier. În *Quaestio IV* vorbeşte despre virginitate, dar într-un fel neaşteptat şi „decepţionant“ pentru cineva care, urmând panta „firească“ a problematicii, ar dori să identifice pur şi simplu filosofia cu libertinajul[80]. Este vorba despre stabilirea stării ce i se potriveşte cel mai bine filosofului : cea virginală sau cea conjugală?

Maestru în arte, Siger, nu putea, la doi ani după statutul din 1 aprilie 1272, să se pronunţe *în calitate de teolog* asupra materiilor teologice. Deplasând asupra filosofului ponderea chestiunii puse de etica din *Epistola întâi către Corinteni*, maestrul din Brabant rămânea în limitele disciplinei sale, potrivit regulii care organiza în acea vreme munca tuturor artiştilor (*artistae*). Constrângere profesională ce se putea transforma într-o strategie destul de abilă, dacă Siger hotăra să se închine libertinajului fiosofic. Dacă filosoful decade abţinându-se de la orice legătură cu femeia, eşecul său poate fi cu uşurinţă transferat asupra creştinului desăvârşit. Să nu exagerăm, totuşi. Siger rămâne în realitate la locul său : partenerul lui de discuţie este Aristotel, cu el se luptă, iar nu cu sfântul Pavel.

Rezultatul acestui duel neaşteptat este, fireşte, el însuşi surprinzător căci, împotriva oricărei aşteptări, *împotriva oricărei verosimilităţi istorice,* nu îl regăsim pe maestrul din Brabant militând de partea lui Aristotel sau a lui Frederic pentru vreo formă de dragoste liberă, vreun „naturalism" amestecat cu „vagabondaj sexual" : Siger din Brabant e de partea lui Étienne Tempier. Cu alte cuvinte, şi în ciuda celor sugerate de cenzură, *filosoful şi cenzorul au acelaşi punct de vedere* în această problemă.

Chestiunea disputată de Siger fiind o simplă discuţie care procedează prin opoziţia pentru-contra, se avansează două argumente „aristotelice" în favoarea căsătoriei filosofului. Îl cunoaştem deja pe primul : starea virginală e „vicioasă", de vreme ce se îndepărtează de calea de mijloc – trimitere directă la teoria „aristotelică a insensibilităţii", citată *ad litteram*:

> Cel care fuge de toate plăcerile simţurilor şi se abţine de la orice formă de delectare nu e decât un ţăran grosolan [*rusticus agricola*] complet insensibil [*penitus insensibilis*].

Al doilea ne este, de asemenea, familiar : starea virginală e contra naturii. Dreptul natural însemnând ceea ce ne învaţă natura însăşi, virginitatea reprezintă o violare a dreptului pentru că, potrivit dreptului naturii : „Omul este înclinat către conservarea speciei sale".

Oricât de bizar ar putea să pară, răspunsul lui Siger la chestiunea teologică a sexului este *o pledoarie filosofică pentru virginitate* : scopul vieţii fiosofice îl reprezintă înţelepciunea, „cunoaşterea adevărului", adică, în cele din urmă, cunoaşterea lui Dumnezeu, *teologia naturală*. Virtuţile morale fiind subordonate virtuţilor intelectuale, orice viaţă filosofică trebuie ordonată în funcţie de finalitatea sa ultimă : contemplarea teologică a cosmosului. În aceste condiţii, filosoful trebuie neapărat să aleagă un mod de existenţă menit să-l îndepărteze cât mai puţin posibil de perfecţiunea intelectuală către care aspiră.

Pentru Siger – ca și pentru Boethius din Dacia – filosoful este într-adevăr un *intelectual*, adică un om al intelectului, un om al gândirii a cărui viață se împlinește în „înțelepciunea teoretică“ : „teoria“ celebrată de Aristotel ca scop al existenței umane în cartea a X-a din *Etica* sa. După părerea sa, starea care se potrivește cel mai bine aceste căutări a adevărului este *status virginalis*, de altfel nu în sine, nici în mod absolut, ci în majoritatea cazurilor (*ut in pluribus*). Pentru a-și justifica o asemenea măsură statistică, Siger nu poate să apeleze direct la Aristotel. Caută așadar în altă parte, într-un trecut mai apropiat sau chiar în afara filosofiei. Astfel regăsește tonul Heloïsei și denunță și el, la rândul său, el care nu le cunoaște, el pe care nimic nu îl presează, amara satisfacție și stearpa jubilație a vieții de familie. Groaznică soartă îl așteaptă pe bărbatul căsătorit! „Preocupările mondene“ copleșesc gândirea, trebuie să se ocupe de copii și de soție. Platitudine, plictiseală, grijă, angoasă : nici nu se pune problema plăcerii. Dar oare se pune problema virginității? E vorba mai degrabă de celibat. Ca intelectual, ca filosof, lui Siger îi este frică de Xantipa. Cu toate astea, el nu prescrie nimic : nu toată lumea poate să îndure celibatul, imperfecțiunea omului face ca binele simplu să nu poată deveni întotdeauna și propriul său bine. Ne credem încă în Grecia, când de fapt trecuserăm – pe nesimțite – la sfântul Pavel.

Mai rămâne să fie respinse argumentele lui „Aristotel“ împotriva virginității. Luptă contra aristotelismului? Nu, dacă ținem seama de faptul că Aristotel nu s-a referit niciodată la virgini. Astfel, intenția cu care Siger intră în arenă e doar aceea de a găsi, fie și în detrimentul maestrului său, mijlocul cel mai potrivit pentru a ajunge la realizarea idealului aristotelic. Soluția sa este savuroasă. Celibatul nu are, din punct de vedere filosofic, nimic blamabil, căci *status virginalis* nu se abate de la calea de mijloc. Într-adevăr, pe de o parte el este „conform cu exigențele dreptei rațiuni“, pe de altă parte nu reprezintă o renunțare totală – abstinența sexuală nu înseamnă abandonarea oricărei plăceri senzuale.

Surprinzător deznodământ! Iată că Siger deplasează asupra filosofului ceea ce Toma d'Aquino atribuie tacit călugărului şi „fecioarei pioase" (*pia virgo*) ; mai mult, iată-l chiar copiind cuvânt cu cuvânt *Summa theologiae*[81]! Asta să însemne „averroismul", această deturnare a textului? E posibil. Se poate admite că rezultatul operaţiunii este orice, dar nu „libertin" ; se poate admite, de asemenea, că el ar fi capabil să-l neliniştească pe teologul care vede în el o concurenţă neloială, afirmarea redutabilă a unei alte căi, filosofice şi – de ce nu? – laice, către ascetism. Aceasta e adevărata miză a condamnării din 1277 în materie de etică sexuală.

Iar acum, ce răspuns trebuie dat „argumentului lui Aristotel"? De data aceasta Siger merge direct la faptă. El părăseşte roba virginală pentru a îmbrăca toga de patrician.

Egoistul şi aristocratul

Tonul mesajului se schimbă : biologic, filosoful are dreptul imprescriptibil la egoism ; el se poate lipsi de dragoste fără nici un inconvenient – natura nu are nevoie de toţi fiii săi. Dreptul natural nu presupune ca fiecare să contribuie personal la conservarea speciei. Masa de oameni este astfel alcătuită, încât se poate perpetua fără ca filosoful să trebuiască să se ocupe de asta:

> Atunci când dreptul natural obligă la o finalitate ce nu necesită concursul tuturor pentru a se realiza, nu se poate considera că, potrivit aceluiaşi drept, toţi sunt obligaţi să contribuie la aceasta. Or, este limpede că perpetuarea speciei poate să se înfăptuiască fără ca fiecare om în parte să se dedea personal plăcerilor sexuale.

Să fie acest ascetism o formă particulară de encratism? Am putea fi tentaţi să vedem în el semnul existenţei unei *filosofii creştine* în Evul Mediu, căci totul pare să arate că viaţa filosofică reprezenta pentru Siger o transpunere a moralei sexuale creştine. De fapt, tocmai am constatat că argumentele sale în favoarea virginităţii erau împrumutate de la Toma,

cel ce admitea, de altfel, ideea unui „serviciu teologic" cvasimilitar făcut umanității întregi de un număr redus de contemplativi[82]. Ar fi totuşi prea mult dacă am asimila integral cele două discursuri. Ele au aceeaşi formă, acelaşi conținut aparent, dar asta nu înseamnă că nu rămân *concurente*.

Dacă descrierea pe care Siger o face filosofului şi idealurilor profesate de teolog, sau chiar de episcop, par identice, trebuie să observăm faptul că intenția ce îl animă pe cel dintâi este diferită şi tocmai prin asta ei intră în concurență.

Sub diversele sale organizări, teza lui Siger este şi rămâne aristotelică. Am spune că reprezintă o *apologie a egoismului virtuos*, care presupune o concepție pur filosofică asupra omenirii şi a omului.

Cu alte cuvinte, *adevărata strategie a lui Siger constă în transpunerea teoriei aristotelice asupra egoismului în planul sexualității*, iar nu în transpunerea idealului aristotelic al teoriei în planul moralei sexuale creştine.

Siger nu consideră neîmplinirea sexuală drept condiția necesară vieții spirituale, însă consideră celibatul drept condiția cea mai potrivită pentru dobândirea independenței gândirii. Pentru Aristotel, filosoful trebuie să evite „extazul" (ἐκστασισ), adică dezordinea, excesul care reprezintă o piedică în calea vieții morale. Adevăratul filosof este „filot" (φιλότης), el are dreptul să se iubească pe sine : *verus philosophus este amator suis*. Prin urmare, există două feluri de egoişti : egoistul vulgar, care doreşte „ceea ce consideră a fi în interesul său", şi egoistul virtuos, care „acordă întâietate dorințelor acelei părți din sine însuşi care se bucură de autoritate supremă şi de care ascultă toate celelalte"[83].

Adevăratul egoist este cel ce se identifică cu cea mai nobilă dintre părțile sale : intelectul, gândirea. Fiecare om e propriul său intelect. Dar egoistul virtuos e singurul care se iubeşte într-adevăr pe sine, căci îşi iubeşte gândirea care „este el însuşi" : în vreme ce egoistul vulgar nu îşi iubeşte decât partea inferioară a sufletului, care nu îl reprezintă,

deci „se urăşte pe sine" fără să o ştie. *Definiţia egoistului adevărat şi cea a filosofului sunt sinonime.*

Ca egoist virtuos, filosoful e, de asemenea, prototip al omului cu adevărat *liber*, al *omului nobil* care, neascultând decât de ordinele intelectului său, ascultă doar de sine însuşi. Aici se situează sensul filosofic al adevăratei cumpătări. Cumpătat nu este cel care îşi stăpâneşte pasiunile, ci acela în care intelectul stăpâneşte pasiunile căci, la fel ca orice om, nu are alt sine decât intelectul, numai că spre deosebire de vulg el este conştient de asta.

Deci la Siger, *φιλωτία* este cea care dă adevăratul sens apologiei filosofice a cumpătării, stând la baza celibatului filosofilor. Alegându-se pe sine, filosoful alege partea cea mai bună, adică cea mai bună parte din sine. În practică asta înseamnă că filosoful acţionează „pentru frumuseţea morală a faptei", acolo unde ceilalţi se mulţumesc cu „bani şi un dram de cinstire". Dacă se sacrifică în orice fel – putând ajunge până la moartea voluntară –, o face din emulaţie, pentru a-i întrece în virtute pe ceilalţi, pentru a atinge „acea scurtă clipă de bucurie intensă" pe care Aristotel o aşeză mult deasupra „lungilor perioade de satisfacţie liniştită", pentru că, aşa cum o spune *Etica nicomahică*:

> Bărbatul virtuos preferă cu siguranţă un an de viaţă glorioasă în locul unor ani lungi de existenţă ordinară, o singură faptă, dar însemnată şi frumoasă, în locul unei mulţimi de fapte meschine[84].

Aşadar, nu din întâmplare cea de a cincea dintre *Chestiunile morale* ale lui Siger este consacrată egoismului (*Utrum aliquis posset magis amare alium quam seipsum*, „Poţi să îi iubeşti pe ceilalţi mai mult decât pe tine însuţi?"). *Chestiunile morale* IV şi V enunţă un program de ansamblu.

Articulată în întregime pe *Etica* lui Aristotel, chestiunea a V-a din cea de a noua carte, neglijată de istorici, conţine doctrina care stă la baza teoriei filosofice a cumpătării[85]. Este

expusă aici morala filosofică a egoismului, fără de care nu ar fi posibilă o dimensiune filosofică a cumpătării.

„Cel rău nu se iubește pe sine“, omul de bine fiind singurul în stare să se simtă bine în propria-i companie, singurul care își poate dori „să trăiască împreună cu sine“ (*sibi convivere*). Există o convivialitate egoistă care se remarcă prin absența sfâșierii : filosoful se dorește a fi acela pe care nu îl torturează „discordia dintre intelect și dorință“ : el este unit în sine, căci „cu cine ar putea să fie omul mai unit decât cu sine însuși?“ Dacă „dragostea e un fel de unire“, atunci omul își află adevăratul bine în viața intelectuală, altfel spus în viața intelectului, căci acolo se găsește pe sine:

> Să te iubești pe tine însuți urmărind daruri exterioare este rău și demn de dispreț. Să te iubești pe tine însuți căutând darurile gândirii este bine și demn de laudă.

Apariția intelectualului ca figură socială este inseparabilă de inventarea unui nou tip de noblețe, noblețea intelectului, superioară celei de sânge. Acesta e rezultatul unei lecturi filosofice a textelor lui Siger.

Virgin, egoist, nobil – ori mai degrabă înnobilat prin alegerea părții divine din el : gândirea – „intelectualul“ este un *intelocrat,* în sensul deplin al cuvântului. Nu avem de-a face aici cu nici un fel de triumf paradoxal al encratismului, cu nici un pesimism sexual, cu nici un clericalism, ci e vorba despre o reluare, un manifest al acelei tendințe *intelectualiste* din filosofia greacă pe care o numim „aristotelism“. Această conduită va fi exaltată în *Ospățul* lui Dante, carta aristotelismului radical.

Plăcerea sexuală

Scriind în secolul al XIII-lea, Siger din Brabant era mai departe de Abélard decât o epocă geologică de alta. Ignorând aproape în totalitate scrierile lui Aristotel, secolul al XII-lea nu purta responsabilitatea unei filosofii complete. Imaginea filosofului era împrumutată din patristică – portret de mâna

a doua în care adversarul era, dacă nu cu totul neutralizat, cel puţin deja doborât la pământ. *Şcoala mănăstirii* de Petrus din Celle şi *Predicile asupra Cântării Cântărilor* ale sfântului Bernard ne furnizează esenţialul în această privinţă : filosofii sunt nişte „ţesători de pânze de păianjen", iar „conducătorul lor este Béhémoth". Aşa cum s-a spus mai sus, Bernard din Clairvaux, în invectiva împotriva lui Abélard, nu-i reproşa acestuia faptul de a fi elogiat viaţa filosofică, ci pe acela de a fi aplicat metodele dialecticii în probleme de credinţă. În cele ce urmează vom reveni asupra acestui aspect.

Dijonezul nu-şi cruţă cuvintele. Abélard reprezintă răul. Orgolios, blasfemiator, nebun şi vizionar, acest „al doilea Aristotel" a dorit să facă o *teologie,* dar nu a reuşit să ajungă decât la o *stultologie*. El a redus credinţa la o opinie, neştiind că „dacă ne este credinţa îndoită, atunci speranţa noastră este zadarnică" ; „a vrut să-l facă pe Platon creştin", lucru prin care „s-a arătat el însuşi păgân" ; a crezut că aduce o nouă revelaţie care „de fapt nu era decât apă chioară şi pâine furată" ; a „vrut să vorbească despre propriile profunzimi, când este în firea mincinosului să nu vorbească decât după capul lui", iar „Biserica nu-şi doreşte deloc o a cincea Evanghelie" ; a „acoperit de ridicol şi a tratat drept nebunie lucrurile cele mai sfinte şi mai spirituale ale credinţei". Ne putem opri aici cu inventarul ca să mergem direct la verdict:

> Ce este oare mai greu de suportat în spusele sale? Să fie blasfemia? Să fie orgoliul? Să fie neruşinarea sau impietatea sa cea pe care o socotim mai criminală? O gură care îşi îngăduie a vorbi astfel n-ar merita mai degrabă să fie închisă cu lovituri de ciomag decât redusă la tăcere printr-o respingere după toate regulile? Nu ar trebui oare ca toţi să ridice mâna împotriva lui, de vreme ce el îndrăzneşte a se ridica împotriva tuturor?

Se ştie că Biserica a urmat acest energic rechizitoriu, dacă nu în literă, cel puţin în spirit. Condamnat în 1141, în urma diferitelor intervenţii – cea a sfântului Bernard, dar

şi cea a lui Jocelyn, arhiepiscop de Reims –, Abélard moare un an mai târziu la abaţia din Cluny unde fusese primit cu multă înţelegere de Petrus Venerabilis. Povestea e cunoscută, inutil să insistăm asupra ei. Trebuie să subliniem în schimb un amănunt : pamfletul lui Bernard (conţinut într-o scrisoare adresată suveranului pontif Inocenţiu al II-lea unde, în stilul său inimitabil, abatele de Clairvaux trimitea „mult iubitului Tată şi Domn omagiile nimicniciei [sale]“) răspundea unei cereri a lui Guilelmus din Saint-Thierry. Teolog de mare anvergură, Guilelmus, discipol al lui Bernard, susţinea că notase una după alta diferitele aserţiuni ciudate ale lui Abélard şi îl îndemna pe maestrul său să scrie împotriva acestuia („Acest om te respectă şi se teme de tine“). Cu toate astea, recunoaşte că nu citise toată opera filosofului detestat :

> Mai sunt, din câte am auzit, şi alte lucrări ale aceluiaşi autor : una numită *Sic et non* şi alta *Scito teipsum,* a cărei doctrină mă tem că ar putea să fie la fel de monstruoasă precum titlul. Dar, zice-se, acestea nu ies la iveală şi au fost îndelung căutate fără a fi găsite.

Faptul că însuşi titlul cărţii pe care Abélard a consacrat-o eticii – socraticul *Scito teipsum,* „Cunoaşte-te pe tine însuţi“ – a putut să treacă drept monstruos spune destul despre atmosfera vremii. Părerile lui Abélard erau oare atât de extraordinare, pe cât se temea Guilelmus? Asta e o altă poveste. În chip de test vom examina ce spune Abélard despre plăcerea sexuală.

În secolul al XII-lea teoria teologică a desfrâului era deja fixată în linii mari : modele ca Toma d'Aquino, Petrus Lombardus şi Gratien erau contemporane cu Abélard. Definit drept un fel de vicleşug al naturii, o momeală, chiar un tribut plătit necesităţilor de supravieţuire a speciei, plăcerea sexuală nu reprezenta în sine obiectul nici unei evaluări pozitive. Simplă noţiune de homeopatie conjugală, ea devenea în schimb păcat de moarte atunci când era gustată

în afara legăturilor căsătoriei. Așezată sub semnul relației sexuale cu prostituatele, fornicația simplă nu reprezenta un păcat scuzabil – cuvântul „venal" s-ar potrivi mai bine –, ci unul de moarte, căci specificul unui păcat de moarte era periclitarea vieții omenești : pentru Toma, cum s-a văzut, este vorba aici despre existența mizerabilă a copilului născut dintr-o asemenea unire.

Citind *Scito teipsum,* vedem că Abélard nu este deloc libertin. Nu numai că distinge păcatul scuzabil (de exemplu „îngurgitarea de băutură în exces") de păcatul de moarte (de exemplu sperjurul și adulterul), dar în plus denunță drept „prostie" evidentă și totală doctrina filosofică a egalității păcatelor – doctrină stoică pe care o găsește la Cicero și pe care o respinge în amănunt în *Dialogul dintre un filosof, un iudeu și un creștin.* În sfârșit, nu uită să marcheze în termeni perfect ortodocși – adică prin pedeapsa pe care o primesc – diferența existentă în ochii lui Dumnezeu între excesul de hrană și adulter :

> Dacă suntem întrebați pe ce ne bazăm atunci când spunem că adulterul este mai neplăcut lui Dumnezeu decât excesul de hrană, vom răspunde că însăși legea divină pare să ne îndrume, pentru că ea nu arată nici o pedeapsă anume pentru această ultimă greșeală, în vreme ce pentru adulter instituie nu o pedeapsă oarecare, ci condamnarea la moartea cea mai cruntă. Căci adulterul lovește mai mult în acea iubire a aproapelui pe care Apostolul o numește „împlinirea Legii" și, fiind în mai mare măsură contrar acesteia, constituie prin urmare, un păcat mai grav.

Etica lui Abélard nu reprezintă o meditație asupra eticii lui Aristotel, pe care el nu o cunoaște, ci o reflecție asupra păcatului. Această reflecție nu e aceea a unui filosof, în sensul în care secolul al XIII-lea înțelege să-i diferențieze pe filosofi și teologi. Este cea a unui teolog înarmat cu dialectica aristotelică. Filosofia – logica – nu e decât un instrument :

etica lui Abélard este creştină de la un capăt la celălalt. De la ce se iscă atunci scandalul? Răspunsul se cunoaşte: *din faptul că ea acordă valoarea morală intenţiei, iar nu faptei.*

Pare inutil să discutăm aici despre corecta fundamentare a doctrinei sau a acuzaţiilor. E de ajuns să stabilim teza şi să-i examinăm consecinţele. Teza e simplă: păcatul înseamnă consimţirea la rău, iar nu realizarea sa efectivă, anume „actul prin care realizăm ceea ce spiritul nostru a consimţit".

Care sunt consecinţele?

Capitolul al III-lea din *Scito teipsum* se constituie în cea mai mare parte ca o meditaţie asupra statutului plăcerii sexuale[86]. Cu aceasta se închide lista propoziţiilor condamnate la conciliul de la Sens, căci a nouăsprezecea şi ultima teză reprobată afirmă că:

> Nici actul exterior, nici dorinţa de a-l împlini, nici concupiscenţa sau plăcerea pe care o trezeşte ea nu constituie un păcat, şi nu suntem obligaţi să dorim înăbuşirea acestei plăceri.

În *Profesiunea de credinţă* Abelard a negat în mod expres că ar fi profesat această doctrină:

> Cât despre ultimul articol prin care sunt acuzat de a fi scris că nici actul, nici dorinţa, nici concupiscenţa şi nici plăcerea pe care o trezeşte ea nu constituie un păcat şi că nu suntem obligaţi să dorim a pune capăt acestei concupiscenţe, eu nu am susţinut niciodată aşa ceva, nici în învăţătura şi nici în scrierile mele.

Orice am credea despre sinceritatea sa, rândurile din *Scito teipsum,* de unde este extrasă sentinţa incriminată, pot fi identificate cu uşurinţă. Paradoxal este faptul că ele conţin deja o contradicţie:

> Anumite persoane încearcă o mare tulburare auzindu-ne susţinând că actul însuşi al păcatului nu sporeşte cu nimic vina

> păcătosului, şi nici condamnarea sa de către justiţia divină. Ei răspund că actul păcatului e urmat de o anume delectare care agravează păcatul, aşa cum se întâmplă în cazul desfătărilor cărnii sau în cel al gurmandului care mănâncă fructe furate. Obiecţia nu are valoare decât dacă se demonstrează că plăcerea trupească e un păcat în sine şi nu ne putem bucura de ea în nici un fel fără a păcătui. În acest caz ea ar trebui interzisă cu totul, şi chiar soţii ar păcătui atunci când se bucură de plăcerile trupului, care le sunt totuşi permise.

Teza nu suferă echivoc : nici actul sexual, nici plăcerea pe care o provoacă nu ar trebui privite drept păcate, căci altminteri ar trebui ferm interzisă orice relaţie sexuală în căsătorie. Argumentaţia interioară nu e mai puţin clară sau riguroasă.

Reluând comparaţia cu *alimentul gustos* care, de la Aristotel încoace, saturează câmpul plăcerilor corporale : *nutriţie şi sexualitate* – ceea ce aruncă totodată o lumină vie asupra dublei semnificaţii a „fructului oprit" –, Abélard stabileşte că, dacă toţi cei care se bucură de gustul delicios al unor mâncăruri sunt, fără să vrea, păcătoşi, atunci vina o poartă numai Dumnezeu, „creatorul alimentelor şi al trupurilor". Într-adevăr:

– De ce ar fi creat Dumnezeu spre folosul nostru ceva ce nu am putea săvârşi fără a păcătui?

– Şi invers, cum am putea păcătui atunci când nu facem nimic interzis?

– În plus, dacă religiile întemeiate pe revelaţii interzic anumite lucruri, păcatul dispare atunci când se ridică interdicţia ; or, evreii nu pot „să consume carne de porc", însă creştinii o pot consuma fără restricţie. Deci, dacă un evreu se converteşte la creştinism, se va considera că el păcătuieşte mâncând carne de porc sau că Dumnezeu îi îngăduie *acum* acest consum? Răspunsul este evident. Atunci, dacă ridicarea unei interdicţii îţi îngăduie săvârşirea fără păcat a unui lucru de la care erai oprit altădată, cum să crezi că ar putea păcătui acela care nu face decât ceea ce

îngăduința divină „i-a permis să facă încă din prima zi a Creației"? Or în această situație se găsesc nu doar alimentele, chiar și cele gustoase, ci și „legăturile trupești dintre soți".

Dar există o obiecție. Dumnezeu a îngăduit relațiile conjugale „numai cu condiția ca orice plăcere să fie eliminată". Abélard s-a grăbit să respingă această subtilitate : dacă Dumnezeu a autorizat relația sexuală cu condiția expresă ca orice plăcere să fie exclusă, înseamnă că a autorizat ceva imposibil și irealizabil – ceea ce este de neimaginat. În plus, de ce ar mai fi fost atunci evreii obligați prin Lege să se căsătorească? De ce le-ar fi permis sfântul Pavel soților să-și îndeplinească îndatorirea conjugală, dacă aceștia nu-i puteau urma prescripțiile fără a păcătui? Ar fi absurd. În concluzie:

> Este așadar limpede, cred, că plăcerea trupească, conformă naturii, nu e nicidecum un păcat și că a încerca o plăcere legată inevitabil de acest act nu reprezintă o greșeală.

Nu vom condamna „păcatul" unui călugăr înlănțuit pe un pat în mijlocul unor femei lascive, nici plăcerea pe care ar încerca-o la atingerea lor, pentru că el ar fi *constrâns la plăcere* : la fel pentru orice bărbat : „Natura îi impune plăcerea în mod inevitabil." Aceasta e concluzia rațiunii sănătoase. Mai rămâne mărturia autorității.

În ochii lui Abélard, *Epistola întâi către Corinteni* nu afirmă că plăcerea trupească ar fi un păcat până și în relațiile conjugale. Contrar părerii unei prea mari părți a teologilor, „îngăduind" folosirea trupului de către cei căsătoriți, Apostolul nu vrea să spună că le iartă acestora un comportament care ar însemna în el însuși un păcat : vrea doar să sublinieze că nu obligă pe nimeni la legături trupești în cadrul căsătoriei. Alternativa pauliană nu se plasează între înfăptuirea păcatului trupesc și abținerea de la acesta, în căsătorie. Pentru Abélard, sensul unei asemenea alternative este următorul : nimeni nu-i poate obliga pe doi soți să se împreuneze dacă ei nu doresc asta, dar dacă o doresc, nimeni nu le-o poate interzice. Mai exact, le este permis să

renunțe la viața cea desăvârșită – abstinența – pentru „a duce o viață mai îngăduitoare“, care îi va pune la adăpost de fornicație. Cât despre faptul că se evocă murdărirea sufletului prin actul sexual, asta reprezintă o totală absurditate filosofică și teologică. Spiritul poate fi contaminat prin *consimțirea* la un act rușinos, dar nu ar putea să fie murdărit „printr-o faptă care îi este străină“.

Tot așa, în sfârșit, nu pot fi considerate drept păcate simplele sugestii ale simțurilor. Păcatul înseamnă consimțire la rău, sugestia – altfel spus „dorința ce se naște la vederea unei femei“ – face parte din aceeași categorie cu plăcerea. Plăcerea și dorința sunt inevitabile și aparțin ordinii necesității naturale, ele se nasc și pier fără ca noi să ne implicăm. Dorința provocată de imaginea unei femei este ceea ce Apostolul numește „ispită omenească“, adică, pentru Abélard, o tentație căreia slăbiciunea omenească nu-i poate rezista niciodată, ca să spunem așa. A încerca o dorință „pentru o femeie căsătorită a cărei frumusețe ne seduce“, sau a vrea să te împreunezi cu ea nu reprezintă păcate. Pe de o parte pentru că natura, și numai ea, „ne obligă să vrem ceea ce nu am vrea să vrem“ ; iar pe de altă parte pentru că, în termeni exacți, noi am vrea de fapt ca ea să nu fi fost căsătorită. În ceea ce privește voința, cel ce comite un adulter nu-și dorește adulterul, ci fornicația. De aceea, atât dorința cât și voința îi sunt impuse de natură : el nu poate să vrea altfel decât vrea, chiar dacă nu ar vrea în nici un fel să vrea ceea ce vrea. Ceea ce nu înseamnă că omul este mai puțin liber să judece și să consimtă. Această consimțire la dorință e numită în Lege „dorință“ atunci când se spune : „Să nu dorești pe femeia aproapelui tău.“ Într-adevăr, nici o lege nu-ți poate interzice să dorești – dorința fiind, după cum am văzut, inevitabilă – și nici nu poate să pedepsească tentația – nu poți să nu cedezi „ispitei omenești“. Poți, în schimb, să cedezi sau nu tentației de a consimți la dorință.

În mod evident, teoria lui Abélard nu conține nimic encratic : nici plăcerea sexuală și nici consimțământul nostru

față de aceasta nu sunt rele în sine. Răul începe atunci când îmi dau asentimentul față de dorința pe care o încerc pentru femeia altuia. Din punct de vedere etic, satisfacerea dorinței nu sporește cu nimic greșeala.

Doctrina aceasta care a trecut drept permisivă este de o rigoare extremă ; căci poți păcătui cu ușurință în cadrul unei morale unde poți să te cufunzi în păcat fără să fi comis nici un păcat, sau să păcătuiești fără „a pune în faptă" niciodată. Cum să reziști la tentația indusă în mod firesc de gândul plăcerii? Oare este păcat să nu reușești să domini gândurile ce-ți asaltează sufletul? Oare a nu ști să te stăpânești înseamnă a consimți? Abélard ridică ștacheta mai sus decât abatele de Clairvaux.

Sfântul Bernard vedea peste tot numai „strâmbătatea unui arbitru corupt" ; Abélard exaltă dimpotrivă libertatea omului. Morala intenției este mai dură, mai exigentă, mai greu de suportat decât cea a ascultării. Cu toate acestea, dacă omul trăiește „liber", atunci nu mai are nici o scuză. Îi mai rămâne inocența plăcerii și a dorinței. Nu este vorba despre îngăduință, ci despre ceea ce Le Goff numește „naturalism", în fond un optimism teologic. Natura e opera lui Dumnezeu și nu poți să o urăști fără a-l urî pe creatorul său.

Viața sexuală și prietenia

În 26 noiembrie 1930 atelierul suprarealist de *Cercetări asupra sexualității* era teatrul acestui schimb verbal:

Paul Éluard – După părerea mea este indicat să faci dragoste. După mine aceasta e o idee morală.

André Breton – De ce?

Paul Éluard – Căci pentru mine preocuparea sexuală stă la baza oricărei activități a spiritului.

André Breton – Eu consider că dragostea fizică este un lucru care are drept consecință golirea spiritului de aproape toate ideile.

Era Evul Mediu, cu câteva diferențe nesemnificative.

Quod delectatio in actibus venereis non impedit actum seu usum intellectus. Lăsând plăcerea sexuală într-o stare de neutralitate morală, Abélard săvârşise primul pas în afara sferei moralei monastice. Propoziția 172, condamnată un secol mai târziu de Étienne Tempier, mergea și mai departe. Afirmând că „plăcerea sexuală nu împiedică nici activitatea și nici folosirea intelectului", ea mergea mai departe chiar dacât apologia egoismului virtuos a lui Siger din Brabant. Această teză, pe care Breton ar fi cenzurat-o dacă ar fi fost episcop în loc să fie „papă al suprarealismului", era oare *filosofică*?

Se poate desigur susține că, profesând compatibilitatea dintre activitatea amoroasă și exercițiul gândirii, susținătorii propoziției 172 puneau indirect în discuție celibatul preoților – dar nu cumva acest atac pieziș aducea prea puține beneficii în raport cu pagubele pe care risca să le provoace, de această dată direct, apologiei filosofice a lui *status virginalis*? Sigur, nimic din teoria aristotelică a egoismului nu presupunea necesitatea postulării incompatibilității radicale dintre plăcerea sexuală și gândire. Totuși, nici un filosof medieval nu pare să fi susținut în mod expres faptul că activitatea sexuală nu ar reprezenta o piedică în calea vieții teoretice. Și atunci, ce viza condamnarea? Libertinajul din *De amore*? Moravurile sectelor religioase mai mult sau mai puțin marginale? Ni se pare preferabil să reluăm ipoteza care ne-a condus adesea și să îi acordăm o dată în plus cenzurii un rol creator.

Cenzorul poate citi viitorul, poate arăta calea pe care nimeni nu ar îndrăzni să o numească și nici chiar să o conceapă. Există o dimensiune ludică și experimentală a cenzurii, tot așa cum există un anumit conformism al încălcării legilor. Cel ce condamnă poate să spună totul, justițiabilul trebuie să știe să tacă. Fără îndoială că episcopul de Paris și comisia episcopală sunt cei ce au inventat un pericol care nu numai că nu exista, dar nici nu putea să existe decât cu prețul unei rupturi a ordinii filosofice, o

deturnare a idealului acesteia. Care era de fapt primejdia ce amenința cel mai mult puterea teologului? Nu este vorba, așa cum își imaginează unii istorici, despre ascensiunea unui libertinaj intelectual, rezultat al întâlnirii dintre *averroiști* și *goliarzi*[87], ci dimpotrivă, despre *o tendință crescândă de asimilare filosofică a discursului creștin.*

Dacă Siger din Brabant și Toma d'Aquino puteau să lase impresia că spun același lucru în timp ce vorbeau despre realități distincte, pe teolog îl interesa să se distanțeze de pretenția maeștrilor în arte de a reînvia antica viață filosofică în chiar sânul corporației universitare. Îngreunând „noblețea" filosofică printr-o toleranță sexuală pe care aceasta nu o profesa, teologii recuperau monopolul ideologic al celibatului.

Firește că gestul se fundamenta pe texte. Propoziția 172 nu era oare, într-un anume sens, anticipată prin propoziția 169 *(Quod perfecta abstinentia ab actu carnis corrumpit virtutem et speciem)*? Dacă „totala abstinență sexuală era ruinătoare pentru virtute", însemna că plăcerea sexuală nu reprezenta o piedică în calea celei mai importante dintre condițiile acesteia : exercițiul contemplației.

Cu toate că lucra asupra supoziției unei teze, cenzorul mergea mult mai departe decât filosoful și găsea în spusele acestuia înțelesuri la care el nici nu se gândise.

Nu e mai puțin adevărat că pretenția filosofilor contemplativi la o demnitate de viață egală celor mai înalte virtuți ale vieții monastice punea teologilor o problemă de corporație. În acest sens, menționarea și cenzurarea propoziției 181 (*Quod castitas non est maius bonum, quam perfecta abstinentia*) pot fi considerate, în contextul dat, drept un complement indispensabil, o veritabilă necesitate argumentativă. De fapt, care este sensul unei propoziții de felul „castitatea nu e un bine superior abstinenței totale"?

Toma d'Aquino aproape că anexase viața filosofică la etica ordinelor militare. Siger convertise idealul monastic într-o exaltare a egoismului virtuos. Ideea unei corporații de egoiști – *magistri artium* – nu putea decât să tulbure

ierarhia ecleziastică. Era o contradicţie în termeni, însă o contradicţie operativă ce submina concret Universitatea ca instituţie creştină. Înlăturând distanţa care îi separa pe călugării cerşetori de clericii seculari şi de laici, revendicarea „filosofilor" punea o nouă problemă creştinismului : cea a intelectualului din mediul creştin. Or, susţinătorii propoziţiei 181 profesau tocmai înlăturarea acestei distanţe, punând semnul egalităţii între castitate şi abstinenţa totală, înţeleasă ca *status virginalis* filosofic.

Diferenţa dintre castitate şi abstinenţă era o problemă clasică dezbătută ca atare de către teologi. Cele două virtuţi se repartizau armonios pe axa plăcerilor trupeşti : abstinenţa desemna înfrânarea plăcerilor cărnii, iar castitatea, absenţa plăcerilor trupeşti. Chiar dacă anumiţi autori respingeau distincţia dintre cele două, deducând din apropierea spaţială a pântecelui de părţile genitale o „confederaţie de vicii" corespunzând însuşi exerciţiului funcţiilor lor, majoritatea teologilor erau de acord în a sublinia inegalitatea pagubelor cauzate de aceste vicii raţiunii. În cele din urmă castitatea trecea întotdeauna dinaintea abstinenţei, în măsura în care sexul cerea „o mai mare purificare şi înfrânare decât băutura şi mâncarea".

În atari condiţii, care putea să fie sensul revendicării stigmatizate prin cenzura propoziţiei 181? Răspunsul se dovedeşte dublu şi poate fi căutat în principiu în două direcţii distincte : *De amore* al lui André le Chapelain şi *Declaratio* aparţinând vechii noastre cunoştinţe, „filosoful bărbos", Raymundus Lullus.

În *Declaratio Raymundi* textul cenzurat de Tempier se dezvoltă în felul următor : *caritatea nu este un bine superior prieteniei perfecte : castitatea nu este un bine superior abstinenţei totale.* Punerea în paralel a carităţii şi a castităţii, dinaintea blocului format de prietenia şi abstinenţa totale, specifică însăşi natura opoziţiei ; e vorba despre o confruntare între ordinea virtuţilor creştine şi cea a împlinirii unei vieţi pur filosofice. Ceea ce neagă propoziţia este tocmai superioritatea virtuţilor

teologale asupra virtuţilor filosofale, preeminenţa ascetismului religios faţă de ascetismul filosofic.

În *Etica nicomahică* doctrina despre prietenie urmează imediat după cea despre egoism. Apropierea dintre egoismul virtuos şi prietenia virtuoasă defineşte un mod de viaţă prin care se realizează social filosofia. Această realizare este *κοινωνία* – comuniunea spiritelor, mai exact, comunicarea lor (Robert Grosseteste traduce : *communicatio enim amicitia,* „prietenia este comunicare“) –, care înseamnă trăirea vieţii în intimitate (*συζῆν*). Pentru a atinge perfecţiunea „autarhiei“, adică împlinirea filosofică a vieţii individuale, omul trebuie să fie cu desăvârşire el însuşi, adică, după cum am văzut, „să trăiască potrivit cu ceea ce este mai bun în el“ : gândirea. Acest angajament intelectual reprezintă decizia filosofică prin excelenţă, actul suprem de virtute. Or, omul nu poate trăi gândirea fără comunicare, căci fără comunicare nu poate exista viaţă intimă. Prietenia e o „legătură intimă“. Având conştiinţa propriei bunătăţi, egoistul virtuos are nevoie „să participe şi la conştiinţa pe care o are prietenul său de propria-i existenţă“. Îi este deci necesar „să trăiască împreună cu el“, „să pună în comun discuţii şi gânduri“.

Această activitate comună dă sens vieţii omeneşti : fără o asemenea împărtăşire a gândirii, viaţa socială a omului s-ar reduce la cea a animalelor care „constă numai în păscutul la un loc“. Deci *κοινωνία* reprezintă împlinirea lui *συζῆν*. Prin urmare, se pot găsi în textele lui Aristotel mijloace pentru a organiza o alternativă filosofică la socialitatea creştină şi pentru a evita însuşi principiul realizării acesteia : caritatea.

Putem considera descrierea aristotelică a vieţii în prietenie drept idealul programatic, organizator, al unui grup social determinat : *philosophi* sau *magistri artium*? Poate fi asimilată viaţa filosofică cu ceea ce ar trebui numit „viaţa de artist“? Acest lucru e descoperit cu spaimă de măsura episcopală din 1277 şi confirmat de Raymundus Lullus în *Declaratio*. *Dispariţia oricărei deosebiri etice între viaţa filosofică şi viaţa religioasă constituie pericolul teoretic pe care îl înfruntă teologul din a doua jumătate a secolului al XIII-lea.* Dacă suntem liberi să

căutăm şi să obţinem în societate ceea ce „în mod normal" se găseşte în viaţa monastică, atunci ar trebui avut în vedere şi conferit un statut coexistenţei a două forme de celibat, unul consacrat, celălalt nu. Absenţa unei graniţe vizibile între filosof şi călugăr transformă Universitatea însăşi într-o utopie ; acesta e începutul unui motiv ce va fi ilustrat în literatură prin mănăstirea Thélème. Acest mit fundamental al umanismului are o origine scolastică, la baza lui stă şcoala însăşi.

Nu este lipsit de interes să remarcăm că libertinajul ironic din *De amore* spune acelaşi lucru, într-o manieră şi mai radicală, extinzând modelul universitar de *κοινωνία* filosofică asupra laicităţii în întregul ei. Dacă ne limităm la îndatoriri, nimic nu îl deosebeşte pe laic de cleric. Singura diferenţă constă în faptul că termenul de mediere este aici furnizat de creştinism, în vreme ce filosoful nu era nevoit să se refere la fiinţa creştină pentru a imagina echivalenţa ipotezelor filosofice şi religioase. Destinată *clericilor* filosofi, formula de viaţă a egoismului virtuos se legitima prin ea însăşi. Dimpotrivă, atacul din *De amore* împotriva preeminenţei clericilor trece retoric prin revendicarea valorilor creştine :

> De ce ar trebui ca un cleric să fie obligat mai mult decât un laic să-şi păstreze castitatea trupului? Cum să crezi că numai clericul trebuie să se sustragă oricărei plăceri trupeşti, atunci când fiecare creştin vede că Dumnezeu îi porunceşte să-şi ferească trupul de orice murdărie şi să se ferească de toate dorinţele cărnii? Dezaprobarea vieţii desfrânate trebuie deci să poată să se adreseze atât laicilor cât şi clericilor.

Aşa cum îl prezintă cenzorul şi oricare ar fi starea sa, filosoful se simte responsabil de valorile supreme ale creştinismului, fără a participa însă la liturghia creştină a dorinţei. Prietenia filosofică este un ferment de *descompunere*, căci ea uneşte fiinţe „descompuse" – *soluti cum soluta* –, adică libere.

„Otium"-ul intelectualilor

Făcând din camaraderia de studii prototipul prieteniei filosofice, filosofii medievali inaugurează o apropiere durabilă în care viaţa universitară se confundă cu timpul liber, *otium*-ul lui Aristotel. Le Goff are deci dreptate să puncteze solidaritatea diferitelor etici ale timpului liber, ale căii de mijloc, ale sexului şi ale meseriei care formează trama noului discurs *intelectual*. Cu toate acestea, se înşală văzând aici o simplă suită de exemple de „contradicţii ale spiritului scolastic" şi plasând în cele din urmă totul sub semnul echivoc al „parvenirii" şi „naturalismului". *Viaţa naturală* proslăvită de noii filosofi din secolul al XIII-lea reprezintă un adevărat mod de viaţă filosofic, care conferă un nou statut opoziţiei dintre timpul liber şi muncă.

Studiul nu este o muncă, un *negotium*, ci un timp al virtuţii egoiste şi al prieteniei pe care ea o reclamă. În cei aproximativ douăzeci şi cinci de ani ai unui „itinerar de formare", studenţii şi maeştrii, într-un cuvânt Universitatea, trăiesc în discuţii şi lectură, pe scurt într-un ritual academic, acea relaţie pe care Antichitatea o celebra sub titlul de prietenie hetairică (*ἑταιρική φιλία*). De fapt, este vorba literal despre o prietenie din copilărie : *homo scolasticus* e un *ἑταῖρος*, un adolescent întârziat[88].

Denunţând astăzi studiile ca o perioadă de amânare ce întârzie intrarea în viaţa activă, economistul descoperă fără să ştie sursele medievale ale scopului şi funcţiei univesitare : preeminenţa vieţii contemplative. Privită cu ochii „aristotelicului", Universitatea medievală este în primul rând un loc şi un prilej de contemplare. O instituţie poate să realizeze, uneori la distanţă, dorinţele unui individ sau ale unei epoci anterioare fără a înceta, cu toate acestea, să ţească pânza unei poveşti şi mai vechi. Am văzut-o pe Heloïse afirmându-şi preferinţa pentru cuvintele *prietenă* sau *concubină* şi respingându-l pe cel de *soţie*. Sensul unei asemenea bizare devalorizări a conjugalului ne apare acum mai limpede : amanta lui Abélard vrea să fie o *hetairă*, altfel spus vrea să

trăiască o prietenie intelectuală. E ceea ce realizează, un secol mai târziu şi *între bărbaţi,* Universitatea.

Faptul că prietenia Heloïsei poate merge până acolo încât să o transforme într-o simplă „piele" – *scrotum,* piele, era denumirea medievală pentru curtezane – nu schimbă cu nimic structura raportului care se stabileşte aici : raport de schimb, de comunicare generoasă şi egală, interzis soţiei posedate ca un bun. Camaraderia de studii reprezintă visul Heloïsei urmat într-o „abstinenţă totală", dar în primul rând reprezintă *continuarea unui ideal grec.* Filosofia e atestată prin modul de viaţă şi felul dorinţelor. Insistând mereu asupra rigorilor condiţiei lor, „sărmanii maeştri şi studenţi de la universitatea din Paris" trăiesc precum aristocraţii antici cântând până şi plăcerile abstinenţei – mai bine zis ale abţinerii – egoiste. Universitatea este o instituţie a sărăciei în care viaţa se câştigă scump, dar în acest loc de mizerie se gustă bucuriile emulaţiei şi ale recunoaşterii, farmecul virtuţii.

Într-o structură socială în care studiul reprezintă o ocupaţie de timp liber, *viaţa poate fi închinată în întregime plăcerii dificultăţii.* Dacă apariţia „intelectualului" este medievală şi se confundă cu avântul universităţilor, acest lucru se datorează faptului că Universitatea conferă un statut corporativ hetairelor. O deplină libertate de viaţă definită printr-un privilegiu cu adevărat extraordinar : posibilitatea de a înlătura instituţional distanţa ce separă *otium* de *negotium.*

Revendicarea inocenţei în fornicaţie trebuie gândită pe acest fundal de dezalienare a muncii. Plăcerea sexuală împărtăşită într-o relaţie *soluti cum soluta* nu este decât una dintre posibilităţile de comunicare stabilite prin *ἑταιρικὴ φιλία.* Dacă teologul care aseamănă fornicaţia cu prostituţia are de partea sa etimologia romană, filosoful poate să invoce la rândul său sintaxa, sau, ca să spunem aşa, gramatica greacă a prieteniei.

Status virginalis i se impune ca mijlocul cel mai sigur de a-şi atinge scopul – viaţa contemplativă –, însă nimic nu îl obligă să considere viaţa sexuală drept păcat. El se abţine

de la plăcerea trupească numai pentru a îndeplini mai bine un „rit de disoluţie socială“, inventând o nouă structură nucleară, diferită de *familia naturală* : familiaritatea între celibatari, *soluti cum soluta*.

Abstinenţa egoistă este aleasă în mod egoist, iar nu ca urmare a unei constrângeri sau din dezgust. Filosoful are lucruri mai importante de făcut decât să se avânte în plăcerile Venerei : modelele sale sunt Ahile şi Patrocle, Oreste şi Pylade, Tezeu şi Pirithoos, pe care, după cum spune Xenophon, „poeţii nu i-au celebrat pentru că s-au culcat împreună, ci pentru că au împărtăşit bucuria de a face împreună faptele cele mai măreţe şi mai frumoase“, iar spusele sale găsesc destule ecouri la Cicero. Ceea ce nu înseamnă că trebuie dispreţuiţi Pericle şi Aspasia.

Dragostea nu este un păcat, nici măcar unul ce poate fi ispăşit, răscumpărat, ci un mod de viaţă pe care filosoful îl depăşeşte prin viaţa conform intelectului.

Evul Mediu a fost mult timp privit drept o epocă de „sacrificare a intelectului“, şi cu toate acestea *magistri artium* din secolul al XIII-lea nu au sacrificat nimic din exigenţele etice ale gândirii, de vreme ce, dimpotrivă, au transformat în morală necesitatea exerciţiului acesteia. Cine vrea să urmărească adevăratul curs al Istoriei, trebuie deci să evite cenzurile modernităţii. Ceea ce îl defineşte pe intelectualul medieval este intelectualismul clericilor şi laicilor – altfel spus, persistenţa aristotelismului –, iar nu antiintelectualismul ecleziastic. Reanimarea eticii aristotelice este aceea ce dă configuraţia specifică filosofiei Evului Mediu târziu – o reanimare despre care mărturiseşte în mod paradoxal şi pe care o propagă cenzura din 1277.

Istoria intelectuală nu se poate dispensa de o istorie a intelectului. Condamnările nu pun în evidenţă atât rupturile, cât dezvăluie continuităţile. Evul Mediu nu este tenebrosul intermediar ce ne îndepărtează „lumina zorilor greceşti“, ci prelungirea unei lumini căreia nu i-a mai rămas mare lucru de limpezit astăzi. Nu întreg Evul Mediu rămâne, dar ceea

ce rămâne reprezintă esenţa modernităţii : această lume a mass-mediei în care astrologii şi meteorologii au trecut înaintea filosofilor reprezintă, în cel mai rău caz, o promovare decisivă a apocrifelor lui Aristotel, iar în cazul cel mai fericit, un ultim avatar pentru *Libri meteororum.* Dar aceasta nu este întreaga lume a „artiştilor" unde etica, fizica, metafizica aveau drept de cetate.

Departe de a se fi eliberat de „obscurantismul medieval", lumea modernă păstrează gustul amar al dispariţiei filosofiei sale. Instituţiile rămân : Universitatea se află la locul ei – nu mai înseamnă o comunitate de oameni, ci o construcţie, dar problemele persistă –, se poartă încă dispute asupra celibatului preoţilor, însă nu mai există alternativa incomodă la aceste exerciţii de stil : filosoful a dispărut în faţa lui *yuppie**. Pe scurt, nu mai există aspectul laic al înfruntării dintre dorinţă şi lege.

Devenită exotică, înţelepciunea nu poate fi decât *extrem-orientală* : neputând să arate că filosofia este în primul rând un mod de viaţă, „maeştrii gânditori" abandonează tineretul demersului unor guru. Misiunea istoriei intelectuale ar fi să reflecteze din punct de vedere istoric asupra acestei seducătoare derive. Iar acest lucru nu se va putea face decât revăzând periodizările. Nu putem continua să denunţăm reîntoarcerea la Evul Mediu chiar acolo unde, fără să ştim, ne îndepărtăm cel mai mult de el ; şi nici nu putem continua să celebrăm analele raţionalităţii moderne acolo unde, în deplină cunoştinţă de cauză, nu facem decât să-i prelungim inexplicabil agonia.

---

* Acronimul expresiei *Young urban professional,* format prin aluzie la antonimul său *hippie,* cu sensul de „tânăr cadru (didactic) dinamic şi ambiţios" (n.trad.).

V

FILOSOFUL ŞI ASTRELE

Dacă, cu prilejul comemorării naţionale a evenimentelor din 1789, Franţa a sărbătorit recent bicentenarul „libertăţii“, raţiunea rămâne încă în căutarea unei aniversări. Poate că nu este nimic de sărbătorit, căci epoca ştiinţei nici măcar nu a început. Cu toate acestea, pronosticul este aici implacabil şi funebru. E suficient să-l citim pe Heidegger :

> Realitatea în care omul de azi se mişcă şi în care încearcă să se menţină este codeterminată în trăsăturile sale fundamentale din ce în ce mai mult de către ceea ce se numeşte ştiinţă occidentală sau europeană. Dacă reflectăm la acest proces, reiese că ştiinţa a dezvoltat în ţările din Occident şi în epocile istoriei acestuia o putere pe care nu o întâlnim în nici o altă parte a pământului şi că este pe cale să extindă această putere pe întreg pământul[89].

Ştiinţa occidentală înaintează la fel ca deşertul, în curând va domni pretutindeni într-o lume în întregime devastată. Cel puţin aceasta este ideea îndeobşte acceptată. Să admitem. Raţionalizarea (*Gestell*) naturii face parte din istoria europeană : principiul şi resortul contagiunii sale. Persistă totuşi o problemă pe care ecologia transcendentală a lui Heidegger nu o numeşte : omul de azi este privat de real, iar puterea care îl menţine nu aparţine ştiinţei.

„Tehnica modernă“ a redus Rinul lui Hölderlin la rolul *de furnizor*, „l-a zidit în uzina electrică“, înainte de a-l coborî la rangul de „obiect“ pentru „industria turismului“ şi pentru

„vizitele organizate". După Heidegger, destinul fluviului astfel „raţionalizat" defineşte tipul de realitate impusă omului prin ştiinţă[90]. Se pot spune totuşi mai multe. Într-adevăr, tehnica nu e ştiinţă, iar în ceea ce o priveşte, ştiinţa nu e raţiune. Examinarea naturii prin tehnică îngăduie subzistenţa diferenţei dintre raţional şi iraţional. Există o întrebuinţare raţională şi o întrebuinţare iraţională a tehnicii. Distrugerea satelor româneşti (numită în mod bizar „sistematizare") şi catasrofele ecologice planificate din Estul Europei sunt cu siguranţă fenomene de raţionalizare. Totuşi, această aducere la raţiune nu are prin ea însăşi nimic comun cu raţiunea.

Conform „reprezentării curente" tehnica nu este decât un instrument : trebuie, să nu se supere filosoful, să acceptăm această perspectivă comună şi să ne întoarcem la evidenţe. Secolul nostru aparţine mai mult înfrângerii şi slăbirii raţionalului decât triumful tehnicii. Dacă figura modernă a „dominaţiei tehnicii" este întemniţarea Rinului, există şi alte ziduri şi temniţe. Filosofia nu a devenit „lume", ea este rătăcitoare sau exilată sau, mai rău, redusă la „imperativele pieţei". Întrebuinţarea iraţională a tehnicii defineşte, determină şi coordonează realitatea în care se desfăşoară viaţa oamenilor. Progresul ştiinţific şi evoluţia tehnică nu sunt prin ele însele producătoare de lumi, ele rămân ceea ce sunt : instrumente oarbe.

Occidentalul e de o constanţă remarcabilă. Dacă filosoful ignoră acest lucru, şomerul în căutarea unui loc de muncă cunoaşte preţul pe care trebuie să-l plătească apăsărilor Istoriei. Cadrul supus practicilor din cabinetele de recrutare este cel mai bun martor al persistenţelor. E suficient să deschidem uşa unui director de angajări pentru a cunoaşte „realitatea" în care trăiesc şi muncesc oamenii de azi – nu realitatea „ştiinţei occidentale sau europene" ci a non-ştiinţei :

> Vineri 12 ianuarie, ora 14. Suntem vreo zece pentru un post de director de marketing al unei edituri... De data asta nu există nici o „condiţionare" psihologică prealabilă.

Angajatorul este un tip de vreo treizeci de ani. Îmi cere să copiez un text.
– Pentru analiza grafologică. Dacă doriţi, putem să vă trimitem rezultatul, adăugă el. De fapt, din ce semn sunteţi?
– Pardon?
– Din ce semn al zodiacului.
– Săgetător.
– E bine săgetător, e bine pentru post.
Nu mai ştiu ce trebuie să cred despre toate astea.[91]

Ce trebuie să credem? Nimic decât că epoca consiliilor şi a experţilor reînvie timpurile vechi, imemoriale ale străvechilor ştiinţe şi reţete. Geomanţia şi fiziognomonia revin, astrologia triumfă ; nu lipsesc nici onomanţia şi spatulomanţia – această artă de a citi în omoplaţii oilor pe care arabii o numeau *ilm al-katif*, latinii, *agnitio spatulae* şi scoţienii *slinneanachd*[92]. Să nu se supere ecologiştii, dar omul are mai puţin de suferit de pe urma înmulţirii hidrocentralelor decât de pe urma înmulţirii „astroflashurilor" şi a altor computere folosite pentru a face un horoscop. Veşnicul balet : unii atacă tehnica, alţii învaţă să se servească de ea pentru a îmblânzi conştiinţele.

Episcopul şi Astrologul

La 10 decembrie 1270, Etienne Tempier condamna, pentru a-şi intra în mână, treisprezece propoziţii, dintre care una, a patra, afirma că „tot ce se petrece aici pe pământ este supus constrângerii astrelor". Această condamnare a astrologiei reprezintă un moment esenţial în istoria raţiunii. Cu toate astea, şapte secole mai târziu, încă nu s-a făcut nimic. Biserica a abandonat de multă vreme partida ; ea se ocupă de contracepţie şi de celibatul eclesiastic, care nu îi lasă decât puţin timp liber pentru a-i înfrunta pe şarlatani. Horoscoapele înfloresc în periodice : oamenii politici, cavalerii industriei îşi au vizionarii şi magii lor : micii investitori şi portarii de fotbal îngrijoraţi de vreun penalty consultă Minitelul : porţia de mister se ia de pe codul 3615 şi „destinul" se citeşte pe

ecranul catodic. Aici este dovada că tehnica nu construiește realul științei, ci mai degrabă reînnoiește instrumentația dorinței.

Permanența practicii astrologice are ceva inexplicabil și fascinant. Se poate descoperi aici simptomul incapacității științei de a produce o cultură specifică ; de asemenea, se poate observa aici semnul unei nevoi indestructibile de credință. Ceea ce reține atenția unui istoric e tipologia discursurilor justificatoare și, cu ea, existența sau inexistența reacțiilor argumentate. Din acest punct de vedere e inutil să mobilizăm ce este mai bun din știința contemporană pentru a dizerta pe tema *influenței astrelor*. Credința astrologică coexistă cu științele exacte și, pentru o parte însemnată a publicului, pare normal să folosească succesiv, adică fără nici un sentiment de contradicție, imaginile telescopului spațial și predicțiile Domnișoarei Tessier, astrologul particular al lui François Mitterand. Nu Istoria trebuie să gândească sau să descrie principiile acestei juxtapuneri ; e problema sociologiei sau a psihologiei. În schimb, un medievist poate propune o ecuație simplă și o poate prezenta judecății cititorului : în epoca în care se putea legitima părerea că astrologia este o știință, în epoca în care numeroși filosofi și savanți frecventau *ex proffeso* textele astrologice exista o polemică științifică și filosofică împotriva astrologiei ; în epoca noastră, cea în care astrologia și astronomia s-au separat de multă vreme, orice polemică a încetat. Extensia pieței superstiției nu este singura în cauză, chiar dacă ar părea mai dificil să mergi împotriva curentului unei cereri sociale răspândite decât să convingi câțiva monarhi sau prinți izolați de vanitatea „pronosticurilor" – adevăratul motiv al tăcerii intelectualilor se găsește în altă parte. El ține de faptul că argumentele astrologilor nu trebuie respinse, în măsura în care starea științei moderne nu permite formularea unor argumente științifice în favoarea astrologiei. În epoca de aur a polemicilor antiastrologice, parizanii și adversarii lui *ars judicialis* vorbeau aceeași limbă ; mai mult, își reprezentau lumea în același fel. E de la sine înțeles că universul lui Einstein nu corespunde cu cel al presupușilor „magi din secolul al XX-lea".

La răscrucea dintre secolele al XIII-lea și al XIX-lea astrologia era omniprezentă. Gravele invective pe care Nicolaus Oresmus, filosof, matematician și astronom, le va lansa împotriva ei sub domnia lui Carol al V-lea erau încă departe. Făcând parte din discursul „științific" dominant, astrologia avea să joace chiar un rol decisiv în ceea ce noi numim „nașterea intelectualilor". Scopul paginilor ce urmează este să arate în ce fel se întâlnesc două concepții asupra lumii – filosofică și astrologică – într-una singură ; anumiți gânditori din Evul Mediu – „intelectualii" – și-au scos din această întâlnire principiul propriei definiții. Dante ne va fi ghid aici. Totuși, înainte de a-l urma se impun câteva explicații.

Astrologia ca știință

Astrologia a fost multă vreme considerată drept parte a matematicii, ceea ce i-a conferit o anume credibilitate retrospectivă. De asemenea, a fost considerată multă vreme o astronomie în devenire. Dar de care matematică este vorba aici? În dedicația la *Opus maius*, franciscanul Roger Bacon îi explică punct cu punct papei Clement al IV-lea necesitatea teoretică și utilitatea practică a astrologiei. Dascăl al unei „metode experimentale" ce a fost practicată fără îndoială mai ales oral, el face apologia unei științe – matematica și prin aceasta, astrologia – pe care dorea să o vadă devenind elementul purtător al unui nou *program universitar*.

Acest elogiu este interesant din mai multe puncte de vedere, căci lasă să se articuleze intelectual două idei distincte : universitatea și enciclopedia. Universitatea medievală este un corp, o corporație, o comunitate intelectuală. Termenul *universitas* nu se raportează la început nici la universalitatea științei disponibile, nici la idealul cunoașterii universale. Enciclopedismul nu este substanța originală a instituției universitare : învățământul practicat în facultatea de arte nu vizează totalitatea, ci se preocupă în principal de filosofie, adică de opera lui Aristotel, de epigonii și de comentatorii săi. Lăudând matematica în fața papei, Bacon

pledează pentru o disciplină pe care o consideră insuficient reprezentată în practica curentă a învăţământului ; pentru el este limpede că enciclopedia ştiinţelor filosofice trebuie să determine pe viitor orizontul pedagogic.

Înainte de a defini statutul filosofic al astrologiei, trebuie totuşi să ne întrebăm ce înţelegea exact Bacon prin „matematică". Răspunde el însuşi : există două tipuri de matematică, cea care face parte din filosofie şi cea care aparţine magiei. Prima este folositoare creştinului şi recomandată de Sfinţii Părinţi, cealaltă e dăunătoare şi respinsă pe drept cuvânt :

> Nu se poate obiecta nimic matematicii care e parte a filosofiei, ci numai matematicii care este parte a magiei. Sfinţii au vorbit numai împotriva acesteia din urmă, în vreme ce exaltau adevărata matematică. Pentru că matematica este dublă, una superstiţioasă când supune necesităţii liberul arbitru şi toate lucrurile şi când are pretenţia la o oarecare cunoaştere a viitorului, dar această matematică a fost respinsă de către sfinţi şi de către filosofi, aşa cum voi demonstra foarte limpede. Cât despre cealaltă matematică, cea care e parte a filosofiei, deşi poartă acelaşi nume ca şi precedenta, îi este opusă prin felul în care e studiată şi insistent recomandată de către sfinţi[93].

Pentru istoric respingerea „matematicii superstiţioase" reprezintă o incitare suplimentară la prudenţă – nu ar trebui să acoperim o legendă cu vălul alb al lui Euclid ; reprezintă, de asemenea, o invitaţie la analizarea mai îndeaproape a concepţiei universitare despre astrologie, aşa cum o prezentau manualele de filosofie din anii 1250.

Cum trebuie situată astrologia în organizarea cunoaşterii? Două probleme : una de drept, alta de fapt. De drept – adică în diviziunea ideală a ştiinţelor pe care o poate articula o *Introducere în filosofie* –, astrologia apare de două ori : prima dată în secţiunea artelor mecanice ; a doua oară în cea a artelor liberale[94].

„Arta divinatorie" este a şaptea dintre artele mecanice. Filosofii secolului al XIII-lea erau convinşi că se subdivide în

cinci părţi : mantica, matematica sau *mathesis*, arta vrăjilor, arta seducţiilor, arta descântecelor şi a maleficiilor. Ei aveau în vedere cinci feluri de mantici : piromanţia, hidromanţia, aeromanţia, geomanţia şi necromanţia. Enumerarea acestor tehnici de divinaţie era un loc comun în literatură, multe din elementele lor fiind cunoscute încă din secolul al XII-lea, deoarece figurau în amănunt în *Didascalion*-ul lui Hugo de Saint-Victor. Este de la sine înţeles că ele nu erau obiect de studiu al vreunui învăţământ universitar şi că îi păreau probabil tot aşa de exotice şi misterioase unui student parizian din secolul al XIII-lea ca şi unui cititor din secolul al XX-lea. *Mathesis* număra trei sau patru specii : horoscopul, care făcea parte din „astrologia non-liberală", haruspiciile, auguriile şi auspiciile. Astrologia liberală era o ramură a astronomiei, care făcea parte din ştiinţele matematice în sensul propriu al cuvântului, la acelaşi nivel cu aritmetica, geometria şi muzica.

Se vede ce ambiguitate presupune noţiunea de astrologie. Ca artă mecanică, astrologia ţine de *mathesis* înşelătoare – *mathematica vana* denunţată de Hugo din Saint-Victor, cea pe care Roger Bacon a îndepărtat-o el însuşi din panteonul său ştiinţific ; ca ştiinţă liberală, se confundă cu „acea parte a astronomiei care se ocupă cu judecăţile", ceea ce îi conferă o anumită demnitate filosofică.

Evident că ne putem întreba dacă e vorba de aceeaşi ştiinţă şi, în caz afirmativ, cum de aceeaşi ştiinţă poate fi obiectul a două evaluări atât de diferite, ca să nu spunem opuse : de fapt, este limpede că în discursul universitar din secolul al XIII-lea statutul epistemologic al astrologiei este profund contradictoriu şi că această contradicţie exprimă o tensiune originară a discursului astrologic însuşi – distincţia dintre o parte „naturală" şi o parte „superstiţioasă" a astrologiei era de altfel curentă în Occident după *Etimologiile* lui Isidor din Sevilla.

Astrologie şi filosofie

Aşa cum le-a cunoscut Evul Mediu, astrologia, alchimia şi magia erau o moştenire a hermetismului popular care avea texte scrise încă din secolul al III-lea a.Chr. Astrologia greco-egipteană avea un *corpus* foarte vast ce mergea până la medicină şi botanică – astfel *iatromathematica* ascunsă sub numele de „Hermes Trismegistul“ era un ansamblu de presupoziţii destinate să prezică sfârşitul unei maladii după starea cerului în momentul în care începuse. În epoca greco-romană, în special în epoca romană imperială, tehnicile de divinaţie teurgice au inundat credinţele religioase.

În timpul domniei lui Nero magia se practica în mod curent. „Coborârea“ zeului pe pământ, revelarea sa directă sau indirectă erau cercetate prin orice mijloace, de la „înălţarea spirituală“ – concentrarea sau „ligatura“ simţurilor – până la folosirea drogurilor şi a excitantelor nervoase (fumigaţii, narcotice, băuturi îmbătătoare, balsamuri aplicate pe ochi). Lychomanţia (apariţia zeului în flacăra unei lămpi sau a unei torţe), lecantomanţia (apariţia zeului în apa unui bazin), recurgerea la medium, divinaţia goetică (în care zeul nu apare ci „însufleţeşte un obiect“ provocându-i anumite mişcări sau schimbând câteva dintre proprietăţile sale) compuneau un arsenal în care misticismul elenistic îşi alimenta dorinţa de „viziune“[95]. La aceste practici trimit, printre altele, definiţiile medievale ale *piromanţiei* şi *hidromanţiei*.

În lumea secolulului al XIII-lea dorinţa de a „vedea un zeu“ într-un fel sau altul nu mai constituia miza, chiar dacă – vom reveni – unii astrologi trebuiau, drept urmare, să invoce o dimensiune după ei incantatorie a Euharistiei. Ceea ce se aştepta de la divinaţie era nu atât o punere în contact cu un principiu divin, cât o revelaţie asupra cursului existenţei, sau chiar o acţiune, o intervenţie susceptibilă să-i schimbe parţial cursul. Cunoaşterea, ştiinţa mobilizată aici, nu aveau, ca să nu spunem mai mult, nimic aristotelic. Difuzate la început în cadrul unei filosofii anexate religiilor de misterii, pătrunse în întregime de „sentimentul mizeriei

umane" şi preocupate de „dorinţa de evadare" – ceea ce le ducea mai aproape de *Măgarul de aur* decât de *Etica nicomahică*[96] –, nu puteau să apară intelectualilor din Evul Mediu, nici substanţial reînnoite, ca înzestrate cu un sens filosofic autentic, decât dacă aristotelismul constituie norma principală a gândirii şi a acţiunii unui „intelectual".

Cu toate acestea trebuie să recunoaştem că numeroşi medievali au acordat cel mai mare credit dacă nu practicilor divinatorii ale Antichităţii târzii, cel puţin pretenţiilor ştiinţifice ale „astrologiei liberale". Aşa cum s-a văzut, este cazul lui Roger Bacon şi, evident, al lui Albert cel Mare al cărui nume a acoperit şi acoperă încă şi în zilele noastre o întreagă serie de opuscule, de tratate de astrologie savantă sau de magie populară. Cum se explică acest fenomen? Simplu.

Partea „judiciară" a astronomiei, aşa cum o concep filosofii secolului al XIII-lea, are un sens filosofic pentru că e solidară cu restul astronomiei şi, pe de altă parte , pentru că vine să dea un conţinut precis teoriei filosofice a *influenţei* ce organizează percepţia medievală a raporturilor dintre lumea sublunară şi lumea supralunară.

Ca ramură a matematicii, ştiinţa astrologică este compatibilă cu viziunea cosmosului transmisă de peripatetismul greco-arab. *Lumea astrologului „liberal" este identică aceleia a filosofului* : e vorba despre sistemul sferelor cereşti, al Inteligenţelor şi al sufletelor care mişcă cerurile, popularizat în Occident de către Avicenna şi de comentariile lui Averroes asupra tratatului aristotelic *Despre cer,* adică : o versiune peripatetică a teologiei cosmice schiţată în cartea Λ a *Metafizicii* lui Aristotel.

În sistemul Inteligenţelor, fiecare sferă cerească, dispusă concentric în jurul Pământului, fiind animată şi condusă de un motor „gânditor", noţiunea de „influenţă" juca un rol epistemologic central. Vulgata filosofică a peripatetismului arab, expusă în *Liber de causis,* greşit atribuită lui Aristotel, oferă reprezentarea unei lumi perfect ordonate în care cauzalitatea Inteligenţelor separate, numite şi „substanţe spirituale", se întindea asupra ansamblului fenomenelor, de

la Cauza primă până la ultimul cerc unde era menită să locuiască cea din urmă Inteligență, „Tezaurul formelor", de unde se răspândea ca dintr-un izvor dubla serie a formelor corporale și a formelor inteligibile, fie pentru a lumina sufletele, fie pentru a organiza și structura materia[97].

Într-un univers al procesiunii universale în care Inteligențele separate apăreau ca vectorii activității unui Zeu unic și etern – Primul Motor –, ideea influenței astrelor asupra destinului omenesc putea trece drept complementul natural al cosmologiei, sau chiar drept confirmarea științifică a teologiei filosofice.

Înseamnă că la Universitate se învăța astrologia „bună"? Fiind vorba despre Paris și despre secolul al XIII-lea, se poate răspunde negativ. Astronomia predată în universitate nu depășea câteva lucruri elementare indispensabile. Statutele universitare nu menționează „cărțile matematice" înainte de 1366. Formula este de altfel vagă : pentru a fi candidat la licența în arte, bacalaureatul trebuie numai să fi auzit despre *aliquos libros mathematicos, „anumite* cărți de matematică". În anii 1260 totul se reducea la asistarea la un curs asupra *Tratatului sferei* al lui Jean de Holywood și la lecțiile asupra cărții a VIII-a din *Nunta lui Mercur cu Filologia* de Martianus Capella, altfel spus la un ansamblu de ședințe ce dezbăteau natura și numărul sferelor cerești, „cercurile și traiectoriile lor" (cercul Arctic, cel al solstițiului de Vară, Echinoxul, solstițiul de Iarnă, cercul Antarctic, cele două Coloane, Zodiacul și Orizontul), semnele Zodiacului, alternanța zilelor și a nopților, diferențele de climă. „Cercurile și mișcările planetelor și cauza eclipselor."

Aparent, textele fundamentale ale astronomiei științifice, precum *Almagesta* lui Ptolemeu, nu erau cu adevărat citite, ci li se cunoșteau cel mult prefețele, partea tehnică, astronomică și matematică în sensul modern al termenilor depășind de departe competențele personalului universitar. Cât despre astrologie, esențialul, adică sursele arabe, era cunoscut la mâna a doua. Se cunoștea întinderea corpusului – un maestru în arte parizian spunea chiar că „o zi întreagă n-ar fi de ajuns

numai să citezi titlurile operelor şi numele autorilor“[98] –, dar puţini se interesau de el.

Iniţial astrologia a beneficiat de ignoranţa maeştrilor în arte. Lipsa de fixare instituţională i-a întărit statutul în afara instituţiei. Universitatea fiind la început mută, discursul de tip astrologic s-a impus în afara ei fără piedici şi fără împotriviri teoretice. Evident, astrologia nu şi-a aflat rădăcinile puterii şi principiul difuziunii sale pe domeniul astronomiei ştiinţifice, ci pe acela pe care ea îl împărţea cu teologia filosofică, cel al raportului dintre om şi lume. Putem să spunem chiar că *s-a dezvoltat parazitând aristotelismul.*

De fapt, dacă majoritatea temelor de succes ale astrologiei au apărut dintr-o deturnare a problematicii filosofice, forţa şi fecunditatea strategiilor şi a modelelor sale provin tot dintr-o deformare, dintr-o modificare a gândirii lui Aristotel. Universul de care are nevoie astrologul nu este cel al lui Aristotel, ci acela al *aristotelismului arab* în care elementele de astronomie şi de teologie naturală şi astrală diseminate în cartea Λ a *Metafizicii* au fost reluate, transformate, regândite într-un cadru teoretic diferit de aristotelismul lui Aristotel: emanatismul neoplatonic.

Tema fundamentală a astrologiei fiind ideea unei *influenţe* a astrelor, trebuie să i se dea acesteia o anumită reprezentare a lumii pentru ca ea să-şi afle condiţiile funcţionării teoretice depline. Toate astea se găsesc în *Liber de causis* şi în toate scrierile teologice greşit atribuite lui Aristotel. Atribuindu-şi „teologia“ lui Aristotel, astrologia putea să acapareze restul unui „sistem“ care, de fapt, nu existase niciodată în aristotelismul autentic, şi putea să orchestreze astfel un „aristotelism total“, însă ireal, în care *Fizica*, tratatul *Despre cer* şi *Meteorologicele* erau absorbite într-un tot cu atât mai impresionant cu cât era pe trei sferturi neautentic.

Astrologia şi-a cucerit rangul de ştiinţă universală făcând lumea însăşi apocrifă. Încărcată de teorii asupra providenţei şi a destinului, care nu erau aristotelice, ci neoplatonice, şi care vor fi de altfel continuu deformate, gândirea lui Aristotel a oferit astfel principalei concurente (astrologia) instrumentul

propriei sale subversiuni. Profesioniştii astrologiei, magii şi alcătuitorii de horoscoape, de care prinţilor (Frederic al II-lea, Manfred) şi papilor le plăcea să se înconjoare, nu pretindeau desigur să rivalizeze teoretic cu Aristotel cel autentic. În absenţa oricărei dezbateri universitare, ei îşi exploatau în linişte reţetele şi tehnicile în curţi şi palate. În schimb, atunci când era vorba de propagandă, excelau deja în arta deturnării, recuperând în propriul profit elemente de fizică, de metafizică şi de cosmologie.

Aristotelismul şi, mai mult încă, peripatetismul greco-arab admiteau existenţa unei cauzalităţi verticale care leagă lumea supralunară de lumea sublunară. Această legătură cauzală era solidară cu o fizică şi o biologie speciale, articulate pe câteva teorii fondatoare. Dintre aceste teorii cele mai importante două – a celor patru elemente şi a căldurii naturale a corpurilor –, care erau, de fapt, omniprezente în viziunea aristotelică asupra lumii, nu impuneau totuşi o concepţie astrologică despre influenţa astrelor asupra destinului regatelor sau al indivizilor : ele nu impuneau nici o teologie a Providenţei divine sau, dimpotrivă, recunoaşterea unui strict determinism astral. Astrologul a reuşit să se opună cu succes lui Aristotel, să-l pună pe acesta în serviciul său, să realizeze admirabilul miracol de a duce la capăt simultan cele două proiecte prin prelungirea conştientă a anumitor caracteristici ale universului aristotelic.

Aristotel astrologul sau naşterea unui mit

De vreme ce răspândirea astrologiei presupune deriva aristotelismului, trebuie să existe la Aristotel ceva care o alimentează. Acest punct de pornire există, e un text din *Meteorologice* în care se arată cum „cauza iniţială a fenomenelor ce afectează lumea aceasta“, „punctul de pornire a mişcării lor, trebuie căutat în impulsul dat de corpurile care se mişcă etern“. P. Duhem a rezumat magistral principiile puse în joc prin acest enunţ. Mai întâi, teza potrivit căreia la originea oricărei generări, deci şi a oricărei variaţii, a oricărei alterări, a oricărei distrugeri, se află o mişcare locală. Apoi, decurgând

din primatul şi prioritatea mişcării locale asupra tuturor celorlalte mişcări, teza potrivit căreia mişcările locale ale corpurilor cereşti sunt cauza transformărilor produse în natura coruptibilă :

> Toate transformările pe care le suferă lucrurile supuse generării şi corupţiei se află sub dependenţa mişcărilor pur locale ale fiinţelor imperisabile şi imuabile : ele sunt toate conduse de deplasările cereşti.

Aşa cum scrie Aristotel în traducerea lui Duhem :

> Această lume este legată într-un fel, şi în mod necesar, de mişcările locale ale lumii superioare, astfel încât întreaga putere ce rezidă în lumea noastră e guvernată de aceste mişcări : deci ceea ce este, pentru toate corpurile cereşti, principiul mişcării trebuie considerat drept Cauză primă.

Pentru Duhem, acest principiu şi acest text reprezintă baza aristotelică a tuturor justificărilor medievale ale astrologiei. Dar ce spune exact Aristotel? Iată o altă traducere, mai recentă, a aceluiaşi text, care se pare că respectă şi ea foarte îndeaproape versiunea latină a *Meteorologicelor*, comentată, printre alţii, de Toma d'Aquino :

> Această lume se află în mod necesar, într-un fel sau altul, în continuitatea celei care se roteşte sus, astfel încât toate impulsurile sale sunt comandate de sus. Într-adevăr, acesta e principiul de la care porneşte, pentru toate fiinţele, mişcarea[99].

Astfel, o traducere afirmă că există în mod necesar continuitate între lumea sublunară şi lumea de sus – pe motiv că, pentru Aristotel, vidul nu există –, este interpretarea lui Toma d'Aquino. Această continuitate explică transmiterea impulsurilor date de mişcarea corpurilor de sus către corpurile ce constituie în totalitate lumea „învecinată Pământului" – lumea sublunară –, altfel spus : focul, aerul, apa şi pământul.

O altă traducere, cea a lui Duhem, spune că există o legătură necesară, o guvernare a puterii lumii de jos de

către mişcările locale ale corpurilor din lumea supralunară, adică astrele, care, să ne amintim, sunt formate după părerea lui Aristotel dintr-un al cincilea element: eterul sau chintesenţa.

Continuitate şi legătură sunt două lucruri diferite ; la fel, propoziţia „există în mod necesar o continuitate între A şi B" nu spune acelaşi lucru cu „A şi B sunt legate între ele în mod necesar". Gândirea lui Aristotel poate primi deci diverse interpretări – asta ajunge credinciosului în căutarea unui patronaj cu atât mai eficient, cu cât este mai ambiguu ; dar evident că nu ajunge pentru a garanta autenticitatea scenariului astrologic.

De fapt, care sunt „schimbările" la care se gândeşte Aristotel? Se gândeşte la problemele sentimentale şi la viaţa profesională, la examenele şcolare şi la rezultatele curselor hipice? Pare mai degrabă să aibă în vedere revărsările fluviilor, mareele, configuraţia continentelor şi a mărilor. Şi, chiar dacă s-ar fi gândit la problemele omeneşti, nimic nu spune că mişcările astrelor, „deplasările lumii cereşti" trec de la statutul de cauză la cel de semn al „schimbărilor" lumii inferioare, autorizând astfel previziunea în domeniul economiei sau al sentimentelor. Dacă ne uităm cu atenţie, nici măcar expresia „influenţa astrelor" nu este considerată aristotelică.

Ce este o „influenţă"? Trebuie să ne opunem seducţiilor vagului semantic în care se complace limbajul obişnuit. Dacă astrele influenţează lumea de jos, nu o fac în sensul în care un ziarist oarecare „are influenţă", ci în sensul că îşi manifestă influenţa în ea. Influenţa e un flux şi un influx: *fluxus, influxus, influentia* spun acelaşi lucru : mai exact, mişcare.

Noţiunea de influenţă, de care astrologul are neapărată nevoie, este o *reacţie în lanţ* care leagă diversele elemente menţionate de Aristotel la începutul *Meteorologicelor*, într-o irepresibilă mişcare de contagiune ce începe în eter şi se opreşte la pământ. Aristotel nu descrie această mişcare. Expresia şcolară şi limitativă, adevăratul program narativ al acesteia se regăseşte în *Opus quadripartitum,* numit şi *Tetrabiblos*, al lui Ptolemeu. Să-l

ascultăm pe astronomul din Pelusium, aceste câteva rânduri vor deveni manifestul astrologismului medieval :

> Iată o propoziţie foarte evidentă şi care nu are defel nevoie de o demonstraţie lungă : O forţă *emanată* din natura eterată şi eternă se transmite tuturor lucrurilor care înconjoară Pământul şi care sunt supuse fără încetare schimbării. Primele elemente situate dedesubtul Lunii, focul şi aerul, sunt înconjurate şi făcute să oscileze de mişcările eterului, la rândul lor ele învelesc şi antrenează în mişcarea lor toate corpurile aflate sub ele, adică pământul, apa şi toate animalele şi vegetalele care se găsesc aici[100].

La drept vorbind, acestea sunt chiar cuvintele lui Aristotel cu o singură excepţie : ideea de *emanaţie* nu este aristotelică. Bineînţeles că, aşa cum o prezintă Ptolemeu, influenţa astrelor reaşază datele aristotelice. Este adevărat că, pentru Aristotel, Soarele impune ordine perpetuă tuturor lucrurilor terestre – el este cel ce determină „schimbarea anotimpurilor, care dă viaţă animalelor, care-i dă fiecărei plante fructele, îndrumă cursul fluviilor şi diferitele afecţiuni ale corpurilor" ; este, de asemenea, adevărat că în fiecare zi căldura sa „produce alternativ încălzirea şi seceta, apoi frigul şi umezeala" ; la fel, se poate spune că Luna „influenţează lucrurile terestre", că „fluviile cresc şi descresc o dată cu lumina sa după cum răsare sau apune", că mulţumită ei „mările sunt mişcate de curenţi de sens opus" şi că, în sfârşit, „fie în întregul corp, fie în vreuna din părţile sale, vegetalele şi animalele resimt efectul creşterii şi al descreşterii Lunii" ; totuşi, nimic nu permite descrierea acestor fenomene în termeni de emanaţie.

S-ar spune că e o simplă problemă de terminologie. Şi s-ar greşi. Doctrina astrologică are doi versanţi : o etiologie şi o semiologie. Ca orice astrolog, Ptolemeu se foloseşte de amândoi : el susţine, de emplu, că poziţiile relative ale astrelor sunt *cauza* unor schimbări multiple şi variate căci, intrând în conjuncţie, corpurile cereşti îşi amestecă influenţele ; dar susţine, de asemenea, şi am fi tentaţi să spunem că tocmai prin aceasta, că „traiectoriile astrelor şi conjuncţiile planetelor sunt *semnul* unor numeroase efecte". Or, cum se face trecerea

de la etiologie la semiologie? Cum se descifrează cartea cerului?

Chiar dacă ar fi subscris în întregime fatalismului astrologic pe care pare să-l impună principiul enunțat în *Meteorologice* – ceea ce nu e cazul, de vreme ce teoria sa asupra contingenței, expusă în *De interpretatione*, exclude orice formă de determinism –, Aristotel nu a dat o teorie a influenței susceptibilă de a primi o interpretare semiologică de ansamblu. Această schimbare de plan, această trecere de la cauzal la semnificant, nu a fost posibilă decât interpretând doctrina Inteligențelor în sensul emanatismului universal: sinteza aceasta s-a operat în literatura filosofică arabă.

Inteligențele și radiația

De radiis al lui al-Kindī conține ceea ce, pentru medievali, oferea prima formulare limpede a deturnării astrologice a gândirii lui Aristotel – gest simplu, într-un anume sens, care constă în articularea a două teze distincte[101]. Prima teză:

> Așezarea stelelor dispune [*disponit*, adică tot atât de bine: ordonează, conduce, regizează] lumea elementelor și tot ce este alcătuit pornind de la ele, oriunde și oricând.

A doua teză:

> Așezarea este astfel încât nu există nici o substanță, nici un accident în lumea de jos care să nu fie, în felul său, reprezentat pe cer.

Această *reprezentare*, expresie vizibilă și figurată a determinismului astral, autorizează pronosticurile și previziunile. Se cunoaște cântecul: „E scris în cer...“, dar din păcate nu avem aici decât o parte din refren, cea mai manifestă și cea mai enigmatică, ne lipsește cealaltă parte care – cel puțin pentru medievali – era inseparabilă de prima (articulare în care se împlinea noua interpretare a lui Aristotel): este *scris* în cer, pentru că ființa tuturor celor ce sunt e *descrisă* în Inteligențele motrice ale sferelor, în acele substanțe spirituale separate care conduc mecanica vie a cerului. Nu te poți prevala de tradiția medievală a astrologiei

fără să-ţi asumi costul structurii sale cosmice şi nici să revendici modul principal al lizibilităţii sale. Dacă în ceruri se află multiplele reprezentări ale lucrurilor din această lume, atunci aceste ceruri *semnificative* sunt şi *animate*.

Nu există o mie de feluri de a citi în cer, trebuie ca, într-un mod sau altul, cititorul să intre în *contact* cu principiile sale directoare. Acest contact este literalmente o *conjuncţie* – conjuncţiei astrelor îi corespunde conjuncţia sufletului omenesc cu Inteligenţele care orchestrează ordinea universală. E o teorie filosofică a conjuncţiei care face posibilă realitatea semiologică a cosmosului. Or, nu există conjuncţie fără emanaţie : sufletul omenesc trebuie să devină apt a primi fluxul sensului şi nu îl poate primi decât de la Inteligenţe. Această doctrină nu e deloc aristotelică, ci aparţine lui Avicenna, pentru care :

> Tot ceea ce în lume este trecut, prezent şi viitor există sub un anumit raport în înţelepciunea Creatorului şi a îngerilor pur intelectuali, şi sub un alt raport în sufletele îngerilor motori ai cerurilor.

Aparţine lui Ghazālī, care scrie :

> Când sufletul omenesc s-a eliberat, când nimic corporal nu-l mai împiedică, el este apt să intre în contact *[coniungi]* cu substanţele spirituale nobile şi inteligibile în care este descrisă *[descriptum]* sau înscrisă *[insculptum]* fiinţa tuturor lucrurilor.

Nici o doctrină astrologică nu poate face economie de profeţii şi de vise divinatorii ; nici una nu poate să dea seama de aceasta fără a institui un raport de contact între sufletul omenesc, Inteligenţe şi ceea ce *Liber de causis* numeşte „nobile suflete ale cerurilor". Să-l ascultăm pe Avicebron :

> În vise, esenţa sufletului primeşte o formă inteligibilă de la esenţa Inteligenţei separate. Această receptare are loc în mod animal *[animaliter]*, adică prin intermediul unor imagini *[imaginabiliter]*.

„Influenţa" despre care vorbea Aristotel, adică legătura sau continuitatea care uneşte deplasările cereşti şi schimbările

din lumea sublunară, dobândește aici un statut epistemologic nou : cel de revărsare, de fuziune, de *defluxus* – „formele inferioare decurg din formele superioare", tot ce există jos are un model mai nobil sus"[102]. Diagnosticul este ușor de pus : exemplarismul platonician, el însuși deformat, acaparează universul lui Aristotel.

Credo-ul peripatetismului e modulat în diferite feluri. Avicenna explică visele ca „produs al activității corpurilor cerești operând o formă în imaginația omenească". Ghazālī vorbește despre „impresie" – figurile de sus se *imprimă* în suflet :

> Când sufletul omenesc a intrat în contact cu substanțele separate, formele pe care acestea le conțin se imprimă în el și sunt precum reprezentarea unei forme într-o oglindă pornind de la o oglindă opusă, căci nu există nimic între ele și suflet. Astfel, tot ce este în prima oglindă apare în a doua după modulul său propriu.

Teoria viselor divinatorii nu este astrologie, dar ea reprezintă fundamentul necesar al acesteia. Dacă astrologia pretinde mai mult decât o descriere a mișcărilor cerului, dacă astrologul are ceva de spus, trebuie *să participe el însuși la mișcarea de explicitare a figurilor cerului în sufletul omenesc*. Pentru a-și instaura autoritatea, trebuie mai ales să își însușească principiul care legitimează întreaga onirocritică din secolul al XIII-lea :

> Visul divinatoriu nu-și are originea primă în cel ce visează, ci vine din afară[103].

Regăsim aici cea mai bună ilustrare a tezei pseudoaristotelice ce organizează întreaga construcție astrologică : realitățile de sus influențează în suflet potențele și formele care conduc acțiunea umană ; o fac prin intermediul luminii stelelor – *lumen radiale stellarum* a lui al-Kindi –, în care sunt cuprinse virtuțile și puterile motorilor de sus.

De altfel, majoritatea teoreticienilor visului subliniază că *interpres somniorum* trebuie să recurgă la tehnicile astrologului astronom, căci toate se întrepătrund : influența astrelor se

exercită asupra omului în momentul naşterii sale, pe toată durata vieţii şi mai ales în timpul visului. Nu se poate face abstracţie de nici unul dintre aceste elemente în „pronosticarea viselor". Dacă Luna are o influenţă asupra omului, aceasta se manifestă în vise şi variază în funcţie de Zodiac : deci interpretul viselor va trebui să cunoască „poziţia, mişcarea Lunii şi natura semnului" care au prezidat formarea imaginilor visului, căci, în visul divinatoriu, imaginile nu se formează de la sine, ci sunt provocate, întipărite în sufletul omenesc din exterior.

Acţiunea radială

Medievalii şi-au reprezentat influenţa astrelor în diferite feluri. Modelul luminii şi al radiaţiei, popularizat prin *De radiis* al lui al-Kindī, a furnizat primul cadru conceptual necesar unei prezentări ştiinţifice a astrologiei, formulare cu atât mai eficientă cu cât optica – numită de medievali „perspectivă" – era principalul model de ştiinţificitate din secolul al XIII-lea. Acţiunea stelelor asupra corpurilor din lumea inferioară putea să apară astfel ca obiect al unei *mathesis* autentice în măsura în care propagarea şi difuzarea luminii erau gândite în termeni geometrici. Astfel concepută, *influentia planetarum* se prezenta ca o simplă „proiecţie de raze" concentrate într-un punct sau altul de pe suprafaţa unui corp „dispus să le primească"[104]. Această acţiune radială, care asigura „legătura necesară" dintre lumea de sus şi lumea sublunară, era de altfel omogenă cu însăşi structura realităţii de jos : ansamblul realului oferea imaginea unei totalităţi complexe, interactive, de întâlniri şi influenţe reciproce exercitate sub formă de radiaţie :

> Fiecare lucru de jos, substanţă sau accident, emite raze în felul astrelor. Marea diversitate de lucruri din această lume provine în întregime din ciocnirea razelor *[ex hoc radiorum collisione]*. Orice acţiune a stelelor se înfăptuieşte [*procedit*] prin intermediul razelor. Până la vocea umană, nu există nimic care să nu producă raze, şi care, la fel ca toate celelalte lucruri reale *[res actuales]*,

să nu acţioneze prin intermediul lor în lumea celor patru elemente[105].

Ideea unei eficacităţi radiale a cuvântului permitea acordarea unui statut ştiinţific, aproape materialist, magiei, dar, reacţie inversă, autoriza şi interpretarea magico-astrologică a sacramentelor creştine exercitate prin sau într-un act de limbaj. Aşa se face că, în plin secol al XIV, Petrus din Abano putea să prezinte Euharistia ca incantaţie : transsubstanţializarea – preschimbarea pâinii şi a vinului în trupul şi sângele lui Hristos – fiind efectul produs de rostirea unei formule sacramentale interpretată acum ca şi „cuvânt de incantaţie" *(praecantatio)*.

Majoritatea marilor teologi din secolul al XIII-lea discutaseră dimensiunea performativă şi ilocuţionară a sacramentelor precum Euharistia sau botezul – în special botezul, în măsura în care ecuaţia între *a spune* şi *a face* se realiza aici într-o manieră foarte limpede pentru ei, formula baptismală prezentând cazul ideal de enunţ „care împlineşte ceea ce spune" *(efficit quod dicit)*. Este de la sine înţeles că această analiză logico-lingvistică a fenomenelor de enunţare sacramentală nu urmărea să aducă Euharistia în cadrul magico-religios al practicilor teurgice dragi ghicitorilor din Bizanţ.

În schimb, interpretarea astrologică a sacramentelor mergea mult mai departe decât lecanomanţia sau lychomanţia hermetică, deoarece se situa într-un cadru perfect natural unde numai „virtutea cerului" determina performanţele efective ale cuvântului[106]. Naturalismul astrologiei, care o punea în concurenţă directă cu explicaţia teologică creştină a lumii, putea conduce la determinism sau la cel mai strict materialism : identificarea lui Dumnezeu cu natura *(Deus est natura)*, şi chiar cu o materie ce guvernează totalitatea universului *(materia regitiva totius universi, quae est ipse Deus)*, profesată de Blaise din Parma, deschidea şi calea unei restaurări a fatalismului astrologic antic şi pe aceea a unui libertinaj filosofic *avant la lettre*[107]. În orice caz, discursul se dovedeşte absolut incompatibil cu învăţătura Bisericii şi cu credinţa catolică.

Teoria acțiunii radiale nefiind aristotelică, filosofia nu era implicată în mod expres în subversiunea teologiei de către astre. Așadar astrologia a acaparat aristotelismul printr-un alt subterfugiu, nu pe calea matematicii și a opticii arabe, ci pe aceea a biologiei și a psihologiei lui Aristotel.

Dante Alighieri, intelectualii și astrologia

Teologia lui „Aristotel" și astrologia au fuzionat într-un adevărat manifest filosofic în *Ospățul* lui Dante, lucrare redactată în limba vulgară. În capitolul al XX-lea din cartea a IV-a din *Convivio*, Alighieri expune teza centrală a aristocratismului intelectualist, care, la răscrucea dintre secolele al XIII-lea și al XIV-lea, reliefează adevărata figură a intelectualului medieval („cei care au inteligență – și nu sunt prea numeroși"). Programul acestuia e simplu : filosoful este virtuos și fericit. Încoronarea firească a virtuților înseamnă o stare de fericire particulară – „fericirea mentală", altfel spus contemplația filosofică ; condiția virtuții este „noblețea", *nobiltade*, care e „sământa de fericire *pusă de Dumnezeu în sufletul bine așezat,* adică în sufletul al cărui corp este perfect pregătit în toate privințele"[108].

În Evul Mediu nimeni nu a exaltat mai mult ca Dante „noblețea" intelectualului. Nu va merge la a o așeza deasupra nobleții de sânge și de nume, definită totuși de Frederic al II-lea drept „stăpânire de antice bogății"? Cu toate acestea, elogiul „intelectualului" nu e legat la origine de nici un credo social și de nici o conștiință de „clasă" – fie ea și în formare.

Dante nu-și are locul în schema sociologico-istorică ce descrie diferitele expresii „ideologice" ale „conștientizării maestrului universitar ca figură nouă a intelectualului laic, profesionist al gândirii aristotelice"[109] : mai întâi, pentru că, după formula lui Beonio Brocchieri și a lui Parodi, este vorba de „un intelectual atipic *(anomalo)*, căci nu este universitar"[110], apoi pentru că revendicarea nobleții nu e o simplă punere în cauză a demnității *meseriei de filosof,* argument preferat de *artistae*[111], ci presupune o meditație de o amploare inegalată asupra naturii, Providenței și

destinului. Dante privește lumea nu ca un sociolog, ci ca un filosof al naturii. Teoria sa despre *nobiltade* se înscrie într-o viziune a cosmosului : noblețea coboară în *anumiți oameni* de la „suprema și spirituala virtute, așa cum în nestemată coboară virtutea de la un preanobil corp ceresc“[112]. Aici intervine astrologia.

Ca toți „filosofii“ de dinaintea lui, precum Siger din Brabant și Boethius din Dacia, Alighieri joacă într-un dublu registru – cel pe care ne-am obișnuit să-l prezentăm sub numele de „dublu adevăr“ –, însă la el este vorba evident de două *ordini* de explicare distincte dar neapărat convergente : cea a naturii și cea a harului.

Vroind să arate în ce fel se naște noblețea în om, Dante oferă două versiuni ale acestei înnobilări : una naturală – filosofică, cealaltă supranaturală – teologică :

> Pentru a avea o cunoaștere mai desăvârșită despre omeneasca bunătate, care este în noi principiul oricărui bine și care se numește noblețe, se cuvine să lămurim în capitolul de față în ce chip coboară în noi bunătatea aceasta, arătând modul natural, iar apoi modul teologic, adică divin și spiritual[113].

Este inutil să întârziem asupra acestei duble strategii : nu există un limbaj dublu, ci o ierarhie a discursului. Dante nu s-a îndoit niciodată de faptul că după moarte există posibilitatea „beatitudinii“ față de care „fericirea“ intelectuală atinsă aici jos de către „filosofi“ nu este decât o mică picătură[114]. Creștin, Alighieri nu urmărea să așeze filosofia deasupra teologiei. Îndreptate spre practică, adică *mondene* în sensul propriu al termenului, sectele filosofice ale Antichității – epicurieni, stoici și peripatetici –, căutau după părerea sa beatitudinea acolo unde nu o puteau găsi. Eșecul lor era inevitabil fiind de altfel prefigurat în mod expres în Evanghelie :

> Marcu zice că Maria Magdalena și Maria Iacobi și Maria Salomeea s-au dus să-l caute pe Mântuitor la mormânt, dar nu l-au găsit pe el ; au găsit însă un tânăr înveșmântat în alb, care

le-a spus : „voi îl căutaţi pe Mântuitor, dar eu vă spun vouă că nu e aici ; de aceea nu vă înfricoşaţi, ci mergeţi de spuneţi ucenicilor săi şi lui Petru că el merge în Galileea înaintea lor ; iar acolo îl veţi vedea, după cum v-a zis". Prin aceste trei femei se pot înţelege cele trei secte ale vieţii active, adică epicureicii, stoicii şi peripateticii, care se duc la mormânt, adică spre lumea aceasta, receptacul al lucrurilor pieritoare, şi-l caută pe Mântuitor, adică fericirea, şi nu o află[115].

Discursul lui Dante se schimbă îndată ce trece la intelect. Într-adevăr, pentru el, dacă beatitudinea este căutată în viaţa contemplativă, totul se schimbă : găsim ceva, fericirea. Identificat cu o *nobleţe coborâtă în sufletul filosofilor*, „îngerul lui Dumnezeu" devine astfel garantul unei fericiri atinsă aici jos în şi prin contemplaţia intelectuală :

> Acel înger întruchipează această nobleţe a noastră, care vine de la Dumnezeu[...] şi care vorbeşte în mintea noastră şi spune fiecăreia din aceste secte, adică oricui caută fericirea în viaţa activă, *că ea nu este aici* ; ci să meargă să spună ucenicilor şi lui Petru, adică acelora care îl caută, şi acelora care s-au abătut din drum, aşa ca Petru care se lepădase de el, că va merge înaintea lor în Galileea, adică în speculaţie [...]. Şi zice : „Va merge înainte" ; şi nu zice „El va fi cu voi" pentru a da de înţeles că în contemplaţia noastră Dumnezeu merge întotdeauna înainte şi niciodată nu-l putem ajunge aici pe El, care este suprema noastră fericire. Şi zice : „Acolo îl veţi vedea precum v-a zis" : adică acolo vă veţi bucura de dulceaţa lui, adică de fericire, aşa cum vi s-a făgăduit aici : adică, aşa cum s-a hotărât că o puteţi avea.

Pentru Dante cel din *Ospăţul*, ca şi pentru Siger din Brabant sau Boethius din Dacia, întreaga viaţă umană este închinată desăvârşirii înţelepciunii teoretice. Această înţelepciune nu înseamnă beatitudinea, ci numai o anunţă şi o pregăteşte. Concordanţă redutabilă, care face din răsplata cerească, de după moarte, fructul, prelungirea unei demnităţi filosofice dobândite aici jos, proporţional cu o nobleţe despre care nu se ştie foarte bine dacă e împărţită de Dumnezeul

filosofilor sau de cel al teologilor! Nu pare Dante că impregnează de teologie „astrală", deci filosofică, pasajul din *Epistola lui Iacob*, care, în mod tradițional, fundamentează întreaga teologie medievală a harului, atunci când scrie: „orice lucru bun dat și orice dar desăvârșit vine de sus, coborând de la Părintele astrelor"?

De fapt, departe de a predica vreun dublu adevăr, Dante nu cunoaște decât unul, pe acela care apare în mintea „bine așezată" sau „naturată" : o dată cu ideea unui dar de *noblețe*, harul creștinilor este asimilat structural cu „sământa divină" a filosofilor – „intelect" și intelectualitate –, ca și cum gândirea ar fi o putere charismatică de care trupul și sufletul trebuie mai întâi să devină apte pentru a fi apoi protejate în mod firesc de aceasta.

Există o lege a darului. „Se cuvine ca lucrurile să fie dispuse către agenții lor și să primească actele acestora" – această axiomă a lui Aristotel reglementează întreaga teologie a charismelor. Exploatând tema unui *canzone* ce aparține lui Guinizzelli, Dante va merge totuși mai departe: virtutea – puterea – sufletelor este, spune el, precum cea a pietrelor: e o problemă de structură, de organizare și de timp, de „oportunitate" :

> Dacă sufletul este imperfect dispus, nu este înclinat să primească această binecuvântată și dumnezeiască insuflare : așa cum dacă un mărgăritar e rău plămădit sau imperfect, nu poate primi virtutea cerească, cum a spus acel nobil Guido Guinizzelli într-o canțonă a sa, care începe astfel : *Dragostea se-aprinde totdeauna într-o inimă nobilă*. Se poate, așadar, ca sufletul să nu-și găsească bine locul într-o făptură, dintr-un cusur al complexiunii, sau [...] dintr-un cusur al timpului *(per manco di temporale)* : în acest suflet raza dumnezeiască nu strălucește niciodată[116].

Noblețea intelectualului, după Dante, se află la limita incertă care desparte filosofia de teologie, în această zonă tulbure unde grilele de lectură se schimbă, textele trec unele în altele amestecându-și originile și unindu-și pretențiile. Limita rămâne trasată și stabilă. Dar singura care contează cu adevărat este moartea : beatitudinea promisă aleșilor în

Ierusalimul ceresc se prefigurează aici jos pentru cei ce sunt capabili de fericire. Dante spune limpede că prima o depășește cu mult pe cea din urmă. Dar susține în același timp că una – „beatitudinea noastră", altfel spus fericirea noastră de *oameni* – conduce *direct* la cealaltă :

> Și astfel se vădește că pacea noastră (fericirea despre care e vorba), o putem găsi mai întâi nedesăvârșită în viața activă, adică în înfăptuirile virtuților morale, iar apoi ca și desăvârșită în înfăptuirile intelectului. Aceste două operațiuni sunt căi drepte și grabnice înspre fericirea supremă, care aici nu se poate dobândi.

Profesând inaccesibilitatea unei fericiri *supreme* în această viață, Dante ilustrează totuși fără ezitare „dulceața" stării deja accesibile virtuoșilor. El pledează, cu o energie egală pentru acea idee care, după atâtea secole, rămâne totuși foarte nouă încă : existența unei vieți înainte de moarte. Avem de-a face aici, evident, cu o teză politică.

Se știe că Dante nu se sfia să prezinte contemplația filosofică ca scop al întregii organizări umane și face din aceasta ultimul fundament al ideii monarhice :

> Temeiul fundamental al maiestății imperiale este într-adevăr necesitatea civilizației umane, care tinde spre un singur țel. adică spre o viață fericită[117].

Dar poetul nu se mulțumește să politizeze aristotelismul. Pentru a gândi filosofic originea nobleții, îl citește pe Aristotel cu ochii unui astrolog.

Originea nobleții și hazardul nașterii

Dante cunoștea doctrinele filosofilor greci și arabi asupra naturii și originii sufletului[118]. Așa se face că, mulțumită în special lui Albert cel Mare și, prin intermediul acestuia, lui Macrobius, îi atribuie lui Platon o doctrină a metempsihozei, situând originea fiecărui suflet într-un astru „prieten", la care va reveni cândva, după ce va fi traversat un întreg ciclu de decăderi și înălțări :

> Cu adevărat, vorbind despre diferenţele dintre sufletele noastre [...] Platon şi alţii au spus că acestea provin din stele şi că sunt mai mult sau mai puţin nobile după natura stelei.

Acest platonism reprezintă o versiune primitivă a astrologiei filosofice ; este o psihogeneză a destinelor individuale. De fapt, în interpretarea astrologică a lui *Timaios* de Platon, sufletele „semănate" de Demiurg în stele călătoresc din sferă cerească în sferă cerească şi în această călătorie interplanetară îşi dobândesc diferitele proprietăţi individuale, chiar înainte de a întâlni un corp anume : memoria în sfera lui Saturn „opinia şi raţionamentul asupra probabilului" în sfera lui Jupiter, irascibilitatea în sfera lui Marte, capacitatea de a gândi în sfera Soarelui, capacitatea de alegere dintre nociv şi profitabil în cea a lui Mercur, dorinţa în cea a lui Venus şi, în sfârşit, diferitele mişcări legate de natura corpului (atracţie, hrănire, digestie, creştere, procreere) în cea a Lunii. Ele trec apoi din corp în corp în funcţie de actele pe care le-au săvârşit în fiecare înveliş sucesiv. Sfârşitul acestui proces este atins atunci când sufletul ajunge din nou în steaua de unde a venit.

Această transmigraţie a sufletelor conduce, evident, la fatalism.

În epoca lui Albert cel Mare, „platonismul" astfel conceput hrăneşte un întreg cortegiu de doctrine care afirmă subordonarea sufletului uman faţă de „mişcările astrelor", bazându-se tocmai pe originea şi călătoriile acestuia. Împotriva unui asemena determinism teologul german mobilizează „învăţăturile peripateticilor şi ale lui Ptolemeu", când scrie că „sufletul aprehendează chiar şi cele mai îndepărtate mişcări ce se produc în sferele cereşti cele mai retrase" şi că „reuşeşte să se abţină fără a fi constrâns de la lucrurile către care îl înclină mişcarea astrelor", în măsura în care poate „să se întoarcă spre alte posibilităţi mulţumită înţelepciunii sale şi numai prin forţa gândirii".

Ca subiect gânditor, omul este un factor de alternativă, un cititor neobosit care urmăreşte, depistează, inventează semnele de îndoială în conjuncţiile şi imaginile cerului. Când

Dante își redactează *Ospățul*, „astrologismul" platonician este deja depășit de versiunea „aristotelică" a influenței astrelor : orice filosof, orice „intelectual" admite în principiu axioma celor *Centiloquium verba Ptolemaei* : „Sapiens dominatur astris", înțeleptul scapă puterii stelelor ; mai mult, are puteri asupra lor, căci este unicul stăpân al hotărârilor sale. Primul cosmonaut e hermeneutul. Așa cum scrie Boethius din Dacia :

> *Corpora quae circa nos sunt [...] suadent, sed non cogunt.*
> „Corpurile cerești propun, nu constrâng."

Condamnat deja în 1270, determinismul astral a fost reprobat din nou în 1277. În *syllabus*-ul său, Étienne Tempier a interzis patru teze care, în grade diferite, presupuneau supunerea sufletului oemenesc față de „mișcările de sus" : 132. Sfera cerească, iar nu voința medicului este cauza pentru care acesta vindecă : 133. Voința și intelectul nu se pun în mișcare de la sine, ci numai sub moțiunea unei cauze eterne : corpurile cerești ; 161. Influențele stelelor asupra liberului arbitru sunt oculte : 162. Voința noastră este supusă *(subiacet)* puterii corpurilor cerești.

Pare-se că nimeni nu a ajuns niciodată atât de departe încât să profeseze la Paris un asemenea fatalism. Deci chiar dacă adera la principalele dogme ale astrologiei, Dante nu putea să își însușească, nici măcar în Italia, o doctrină pe care o denunțase ca să spunem așa dinainte. Înseamnă asta un sacrificiu? E de la sine înțeles că nu.

În secolul al XIV-lea, un filosof nu putea să accepte în mod serios simpla posibilitate a unei iluzii universale. Chiar dacă toți recunoșteau că corpurile cerești exercită o influență *reală* asupra inteligenței și asupra voinței, nimeni nu vedea această influență ca fiind *determinată*, ci toți și-o imaginau indirectă : astrele și omul erau legate numai ca două corpuri, deci astrele nu puteau să acționeze asupra sufletului decât acționând asupra corpului cu care era unit acesta. Determinismul astral riguros părea, așadar, o idee exotică : în pamfletul împotriva *Erorilor filosofilor*, Egidio Romano o atribuise de altfel în mod expres numai lui al-Kindi. În concluzie, era o idee arabă.

Fără a subscrie la acest fatalism, Dante va relua totuşi esenţa credo-ului astrologilor. Îl atrăgea ceva – însăşi natura principalei sale probleme : originea *nobleţii*.

Confruntat cu aroganţa nobleţii de sânge, fie ea la Florenţa sau la Milan, poetul nu-şi poate pune în valoare calitatea versurilor sau uşurinţa penei sale. Totul se învârte în jurul naşterii : nu devii nobil, te naşti nobil.

Confruntat cu această problemă, cea dintâi intuiţie a lui Dante este că nu există nobleţe *transmisibilă*, ereditară, deoarece nu există nobleţe colectivă. Nobleţea este individuală. Familiile, rasele nu sunt decât colecţii. Acest punct de vedere nominalist asupra politicului exclude existenţa universaliilor sociale : „o rasă nu are suflet prin ea însăşi", nu e decât „un întreg fără esenţă comună cu părţile sale". O grămadă de grăunţe albe nu este albă în esenţă, am putea să scoatem din ea pe oricare dintre grăunţele de grâu alb şi să o înlocuim cu câte o boabă de grâu roşu : „grămada şi-ar schimba culoarea" şi numele. „La fel putem spune despre o rasă sau o descendenţă nobilă" : o colecţie de indivizi nobili nu e nobilă prin participarea la o esenţă transcendentă, nu e decât o sumă de nobleţi individuale clasate sub un patronim. Nobleţea colectivă nu e decât o idee abstractă, o „esenţă secundară". Nu există moştenitori.

> Aşa că să nu zică cutare de Uberti din Florenţa, nici cutare de Visconti din Milano „fiindcă sunt din cutare familie, sunt nobil" ; căci dumnezeiasca sămânţă nu cade pe familie, adică pe spiţă, ci cade în anume oameni şi [...] nu spiţa îi face pe oamenii nobili, ci oamenii fac nobilă spiţa[119].

Aplicând în politică o teorie cvasi-nominalistă a universaliilor, Dante pledează atât pentru meritul individual cât şi pentru o demnitate nouă a grupului social sanctificat prin muncă. Corporaţia maeştrilor, „clasa" intelectualilor, va fi nobilă dacă membrii ce o alcătuiesc sunt nobili luaţi fiecare în parte. Această nobleţe de corporaţie nu întemeiază un corporatism, ci este, ca oricare alta, derivată.

Aşadar întreaga problemă a lui Dante constă în a şti în ce fel „coboară“ nobleţea într-un anume om mai degrabă decât în altul, dacă nici familia – originea socială –, şi nici chiar munca – funcţia socială –, nu pot să „înnobileze“ un individ. E o problemă decisivă, care depăşeşte cadrul universitar şi apologia „meseriei“, tot aşa cum depăşeşte şi cadrul feudalităţii şi al orgoliului de rasă. E o problemă filosofică şi teologică. Alternativa e atât de bine structurată încât, la cele două extremităţi ale Imperiului, va primi un răspuns nu doar diferit ci opus.

Acolo unde Albert cel Mare riscase ideea înnobilării prin munca intelectuală – prin exerciţiul gândirii –, îl vom vedea, în Germania, pe Meister Eckhart lansând ideea nobleţii dobândite prin practica detaşării – *abegescheidenheit* –, radicalizând *otium*, *farniente*, inactivitatea. Cu Dante, o altă cale se deschide, în Italia : calea darului din naştere – calea astrelor.

Sperma şi stelele

Lumea lui Dante, lumea în care el trăieşte şi gândeşte este cea a peripatetismului arab, a cosmologiei lui Aristotel şi a comentatorilor acestuia, a teologiei pseudo-aristotelice din *Liber de causis*. Este o lume în care ordinea „mişcărilor cereşti“ e condusă de suflete motrice, principii ale tuturor mişcărilor de sus. Pe scurt, e o lume în care cerurile sunt „însufleţite“ şi astrele „vii“. Acestei lumi i se potrivesc teoria şi practica astrologică. Mai este ea o lume „creştină“? Ar fi cel puţin îndoielnic şi contestabil să răspundem afirmativ.

În vulgata filosofică – aşa cum o arată, o dată în plus, condamnările din 1277, reprezentarea lumii cereşti, supralunară, se bazează pe o teză simplă : corpurile cereşti au trei principii – subiectul, adică suportul, mişcarea eternă, altfel spus sfera cerească şi astrul pe care aceasta îl „poartă“, sufletul sferei şi Primul motor care le pune în mişcare ca „obiecte ale iubirii“ (prop. 95).

Eternitatea şi însufleţirea cerului sunt două lucruri diferite, pe care le putem disocia foarte bine. Un filosof

aristotelic trebuie să le profeseze pe amândouă ; un teolog creştin poate să o respingă pe una dintre ele, cea care este incompatibilă cu doctrina creştină a creaţiei, admiţând-o totuşi pe cealaltă – chiar dacă credinţa catolică îl provoacă să prefere noţiunea tradiţională de „înger motor" în locul celei greco-arabe a Inteligenţelor şi a „sufletelor" motrice ale corpurilor cereşti.

În *Liber de causis*, care constituie carta teologiei filosofice „aristotelice", sistemul cauzal al lumii e compus pornind de la trei tipuri de entităţi : Cauza primă, Inteligenţele separate, „sufletele nobile". În epoca lui Dante, universul descris în *Liber de causis* se prezintă ca un ansamblu de zece Inteligenţe şi nouă sfere cereşti (Cerul cristalin, sfera Stelelor fixe, sferele lui Saturn, Jupiter, Marte, a Soarelui, a lui Venus, a lui Mercur şi a Lunii) legate cauzal unele de altele printr-un complex mecanism de emanaţie intelectuală. Noţiunea de însufleţire a Cerului, atât de deconcertantă pentru noi, merge efectiv mână în mână cu o teză şi mai surprinzătoare în ochii noştri : teza producerii lucrurilor printr-un veritabil proces de gândire. Cauza primă nu creează în mod direct universul. Dumnezeul „platonizat" al creştinilor creează dintr-o dată şi cu un singur gest *(simul et semel)* toate lucrurile plecând de la prototipurile sau modelele – Ideile – care constituie Gândirea divină, *Prima causa* a peripateticienilor nu produce direct decât un singur lucru : Inteligenţa Primă, iar acest gest se continuă, se multiplică, se reproduce pornind de la acest prim efort, într-un fel de dinamism, de expansiune intelectuală structurată triadic.

Cauza primă produce Inteligenţa Primă care, la rândul său, produce o alta, care şi ea produce o alta şi aşa mai departe până la cea de a zecea şi ultima Inteligenţă ce prezidează lumea sublunară ; în afară de asta, fiecare Inteligenţă dă naştere unei sfere cereşti şi „sufletului nobil" al acestei sfere ; în sfârşit, fiecare „suflet nobil" asigură mişcarea unei sfere. Părerile asupra dinamismului acestei produceri sunt divergente. Cu toate astea, toţi filosofii sunt de acord că resortul emanaţiei rezidă în însăşi structura psihică a

Inteligenţei şi în ordinea operaţiilor sale intelectuale. Legea emanaţiei face ca fiecare Inteligenţă să dea naştere la trei fiinţe – o Inteligenţă de rang inferior, o sferă cerească (adică un „corp nobil") şi un suflet motrice – în măsura strictă în care emanaţia este un proces de gândire în care ceea ce emană – Inteligenţa – iese, se naşte şi purcede din originea sa – ceea ce îi este imediat superior – fiindu-i gândire, iar apoi, gândindu-se pe sine, gândindu-şi propria „esenţă" după dubla modalitate a necesarului şi a posibilului, devine origine a unui suflet şi a unui corp ceresc.

Cum ar putea fi legate destinul indivizilor, viaţa omenească de un cosmos care este nu numai inteligibil ci şi inteligent? Cum să facă să comunice o existenţă personală cu o mişcare de gândire cosmică de o complexitate şi o omogenitate atât de extraordinare încât fiecare clipă din univers poate fi considerată drept gând al universului? Şi mai ales, cum să explici fenomenul biologic al naşterii, cum să-ţi imaginezi apariţia unei fiinţe noi, unice, în legătură cu mişcările unui cer însufleţit? Pe scurt, cum să-ţi imaginezi influenţa astrelor „vii" asupra fiinţelor inferioare ele însele vii, – fiinţele însufleţite din lumea sublunară printre care se numără şi omul, *animal* înzestrat cu raţiune?

Aceasta este problema ameţitoare pe care trebuie să o înfrunte Dante în *Ospăţul* pentru a explica filosofic fenomenul „nobleţii". Răspunsul lui, definit în mod explicit ca fiind conform „cu opinia lui Aristotel şi a peripateticilor" reprezintă probabil una dintre loviturile de forţă teoretice cele mai fascinante din Evul Mediu. Totul converge în acest răspuns : biologia lui Aristotel, cosmologia peripatetică, credinţa astrologică, noua morală a „intelectualilor". Această minunată ţesătură merită urmărită în detaliu.

Cum să descrii producerea, generarea une fiinţe umane? Dante răspunde :

> De aceea spun că atunci când sămânţa umană cade în receptaculul său, adică în matrice, poartă cu sine virtutea sufletului generator, virtutea cerului şi virtutea elementelor îmbinate, respectiv complexiunea ; ea ce coace şi pregăteşte

> materia să primească virtutea formativă pe care i-a dat-o sufletul celui ce a generat-o ; iar virtutea formativă pregătește organele pentru cereasca virtute, care din potența sămânței plămădește sufletul viu. Acesta, de-ndată ce a fost plămădit, primește de la virtutea rotitorului cerului intelectul posibil ; acesta care îl produce, fie mai mult, fie mai puțin, potrivit depărtării la care se află de prima Inteligență.

Cum să înțelegem un asemenea fragment? În primul rând el reprezintă o teorie despre sămânță – despre spermă. Pentru Dante, sperma este vectorul celor trei forțe sau „virtuți“ distincte numite „complexiune“, virtute „formativă“ și, respectiv, virtutea „cerească“. Acest rol al spermei nu poate fi înțeles fără a face referire la tezele centrale ale biologiei aristotelice.

Pentru Aristotel, un suflet e riguros definit ca „formă“ sau „actualitate“ (entelehie) primă „a unui corp natural organizat“. În acest sens, numai corpurile vii au suflet. Sperma unei ființe însuflețite este ea însăși însuflețită? Sperma e o ființă vie, un corp organizat : deci nu are suflet. Așa cum precizează tratatul asupra *Generării animalelor*, dacă există un suflet în *semen*, atunci el e în potență, nu în act. Așadar, sperma conține numai în potență sufletul viitoarei ființe generate. Pentru a putea acționa, atunci când e depus în matrice și pentru a putea produce însuflețitul îi este necesară o formă oarecare de actualitate psihică – căci, în buna tradiție aristotelică, numai ceea ce este actual sau în act poate acționa. Compusă în principal din apă și *πνεῦμα* – adică aer cald –, orice spermă are „complexiune“ – un echilibru special între diferitele sale componente elementare ; dar este înzestrată și cu ceea ce Dante numește „virtute formativă“ derivată din însuși sufletul însămânțătorului, „tatăl“, sau „partea bărbătească“. Această virtute formativă constituie singura formă de actualitatea psihică atestată în spermă. În ce fel acționează ea și cu ce?

Orice facultate naturală a unei ființe vii se exercită sau operează prin intermediul unui organ corporal. Sperma nefiind un corp organizat, „virtutea formativă“ nu se poate folosi de nici un instrument. Pentru un peripatetic nu există

deci decât un singur răspuns posibil care concentrează enunţuri mai mult sau mai puţin răspândite ale lui Aristotel: „sperma activează ca un artizan, pentru că ea nu are decât în potenţă forma celui zămislit; ea acţionează prin intermediul sau mai degrabă plecând de la căldura „psihică" sau vitală pe care fiecare semen o oferă într-o anumită măsură[120]. De unde provine căldura „psihică" sau, cum scrie Averroes, „căldura artistă" a spermei? De la genitor, care o emite; dar în primul rând şi înainte de toate de la *Corpurile cereşti* ale căror diferite mişcări, conjuncţii şi configuraţii determină un grad de intensitate calorică. Arabii consideră că Aristotel ar fi arătat această cooperare necesară dintre om şi astru atunci când a stabilit ca regulă generală că „omul este zămislit de om şi *de soare*" – soarele fiind folosit aici pentru a numi ansamblul planetelor în măsura în care acţiunea sa este cea mai vizibilă[121].

Într-un astfel de sistem diversitatea speciilor vii a fost explicată prin inegalitatea gradelor de căldură pe care le prezentau diferitele sperme, inegalitate care, la rândul ei, rezultă din mişcarea astrelor şi din raporturile lor la un moment dat. Chiar în cazul generării spontane care, în urma unor fenomene complexe de putrefacţie, vede născându-se anumite fiinţe în absenţa oricărei sperme, se poate totuşi identifica echivalentul unei călduri spermatice; aici, într-adevăr pământul şi apa care servesc drept suport prezintă şi ele un „grad de căldură" care le este transmis de corpurile cereşti.

După cum se vede, noţiunile folosite de Dante sunt deosebit de tehnice[122]. „Virtutea formativă" este un concept medical, atestat atât la arabi cât şi la Galien, fiind numit de ei „forţă plasmatică" (quwwa muşawwira, *δύναμις διαπλαστική*). În orice caz, e limpede că teza antropologică a influenţei astrelor găseşte aici un teren foarte prielnic: însăşi noţiunea de „căldură psihică" pare să o impună.

Desigur că în mai multe texte Aristotel se mulţumeşte să apropie căldura spermatică de căldura vitală posedată de „elementul astral", şi totuşi Dante adoptă punctul de vedere al peripatetismului arab şi din această perspectivă problema

raportului între spermă, facultatea plasmatică şi astre – fără a mai vorbi de Inteligenţe – reprezintă centrul absolut[123].

În ceea ce-l priveşte, Alighieri nu ezită : în om există trei funcţii – vegetativă, senzitivă şi intelectivă – îndeplinite de suflet. După părerea lui, cumulul efectelor virtuţii elementelor combinate în spermă, ale virtuţii formative provenită de la tată şi ale virtuţii cereşti emanate din Corpurile de sus – fiecare pregătind-o pe cealaltă – ajunge, în cele din urmă – şi acesta este efectul propriu virtuţii cereşti – la formarea unei capacităţi senzitive (incluzând şi capacitatea vegetativă), ce se confundă cu gradul de însufleţire propriu animalelor : *La vertù celestiale [...] produce de la potenza del seme l'anima in vita.*

Totuşi, explicaţia originii sufletului omenesc nu s-a terminat. Dacă s-a arătat de unde vine animalitatea omului, încă nu s-a explicat de unde apare umanitatea sa, adică de unde vine viaţa umană propriu-zisă, pe scurt, capacitatea de gândire. S-a spus de multe ori până acum că pentru Aristotel „omul ca om este numai intelect". Cum apare intelectul la om? Răspunsul lui Dante e peremptoriu : *din exterior.*

Intelectul nu este predeterminat în spermă. Dacă diferitele virtuţi care se aplică „potenţei" spermei au ca efect să scoată din ea, să producă din ea capacitatea de însufleţire vegetativă şi senzitivă pe care o conţine în potenţă, nimic n-ar putea să actualizeze în spermă vreo potenţă de gândire. Într-adevăr, pentru Aristotel intelectul „intră" în animalul uman, e un „principiu divin" care îi este transmis de o instanţă superioară şi cu un efect „indus" complexiunii sămânţei de către astre. Aici se întâlnesc psihologia şi cosmologia.

Capacitatea umană de gândire e ceea ce Dante numeşte, ca toţi peripateticii, „intelect posibil" sau „intelect pasiv", capacitate receptivă, „tabula rasa", în care sunt conţinute în potenţă toate formele inteligibile, toate conceptele ce pot fi gândite, pe care iluminarea unei Gândiri transcendente – contractul sau conjuncţia cu un Intelect separat numit şi „intelect agent" – le va decela şi le va deschide privirii sufletului.

Dacă însăşi capacitatea de gândire, altfel spus, aptitudinea de a se transforma într-un loc al Gândirii, nu face parte din înzestrarea originară a omului, sau, cum spune Dante, dacă ea nu este „adusă cu sine de omeneasca sămânţă atunci când aceasta cade în receptaculul său" este absolut necesar ca acest „intelect posibil" să provină din altceva decât din spermă şi din virtutea cerească ce stimulează în ea potenţa simţirii.

Pentru Dante, originea gândirii este ceea ce *Ospăţul* numeşte „motorul Cerului", care conţine şi produce „formele universale" şi care le transmite la *anima in vita*, prin intermediarul propriei sale forţe. Împotriva a ceea ce a susţinut majoritatea interpreţilor catolici ai lui Alighieri, virtutea cerească şi „virtutea motorului Cerului" sunt aşadar două forţe distincte : una explică apariţia senzaţiei şi a vieţii animale în general, cealaltă explică apariţia gândirii şi a vieţii umane în particular[124]. Versurile din cântul al XXV-lea din *Purgatoriu* afirmă în mod strălucit această cauzalitate psihică a Primului Motor, aşadar a Dumnezeului filosofilor, şi, ca un corolar, teza filosofică a unităţii formelor substanţiale ce atribuie omului un singur suflet, sufletul intelectiv :

> Deschide-ţi inima la adevărurile care vin
> şi află că din ceasul în care foetusul
> primeşte creier pe deplin,
> către el se întoarnă motorul prim
> de care se bucură arta firii : suflă
> un spirit nou, de virtute deplină
> care atrage tot ce-i activ în el,
> îl mişcă, îl transformă într-un suflet
> care trăieşte, simte şi se-ntoarce către sine.

Cu alte cuvinte, atâta timp cât foetusul nu a primit intelect posibil, din „animal nu a ieşit încă omul vorbitor". Filosof peripatetic, Dante păstrează, aşadar, esenţa peripatetismului : caracterul divin şi extrinsec al însăşi umanităţii omului – intelectul „său" ; înscrierea procesului biologic al creării omului în cadrul vieţii cosmosului ; stabilirea unei graniţe precise între animal şi om în cursul derulării aceluiaşi proces.

Fiind conştient poate de îndrăzneala sa, caută să le atenueze efectele atunci când exclamă :

> Nu-i fie nimănui de mirare dacă spusele mele par greu de înţeles : căci mie îmsumi mi se pare lucru de minune cum o astfel de plămădire se poate împlini şi înțelege cu intelectul. Nu e un lucru de exprimat prin vorbire, zic prin vorbirea cu adevărat vulgară. De aceea, voi spune şi eu ca Apostolul : „O, adâncime a bogăţiilor înţelepciunii lui Dumnezeu, cât sunt de nepătruns judecăţile tale şi de neînţeles căile tale!"

Cu toate acestea va expune în continuarea imediată a textului o doctrină încă şi mai îndrăzneaţă, atunci când gândeşte originea nobleţii în termeni definitivi.

Problema este bine conturată : cum coboară „sământa de fericire" adică „omeneasca noblețe" în sufletul filosofilor?

Dante desfăşoară o adevărată genealogie a înnobilării sufletului, începând de la premisele biologico-astrologice pe care tocmai le-a stabilit. Distingând cele trei virtuţi ce concură la crearea unui om, Alighieri explică foarte precis cum capacitatea de receptare a intelectului poate varia de la un caz la altul fără a compromite definiţia speciei. Totul constă într-o problemă de proporţie.

Dacă totalitatea factorilor ce concură la formarea unui „foetus [care] primeşte creier pe deplin", se regăseşte în stare optimă, se obţine un suflet foarte pur capabil să primească intelectul posibil de la Primul Motor :

> Şi cum complexiunea seminţei poate fi mai bună sau mai puţin bună, şi dispoziţia însămânţătorului mai bună sau mai puţin bună[125], iar dispoziţia Cerului în acest scop poate fi bună, mai bună sau foarte bună (căci ea variază după constelaţii care sunt în necontenită mişcare), se întâmplă că din sământa omenească şi din aceste virtuţi să se producă un suflet mai curat sau mai puţin curat : şi potrivit curăţiei sale, se coboară în el virtutea intelectuală posibilă despre care s-a spus, şi în felul cum s-a spus.

Acum, dacă această „puritate" ar fi atât de mare încât intelectul primit să fie „liber" de orice subordonare faţă de corp şi de imagini, sufletul intelectiv ar fi la rândul său capabil să primească ceea ce i se cuvine – „bunătatea divină".

„Nobleţea“, adică aptitudinea intelectului de a se uni cu Principiul său, este deci fructul unui proces în care totul cooperează, de la cele dintâi realităţi biologice la ultimele realităţi „divine“, trecând prin „mişcările astrelor“.

Există un *har natural* ce se prefigurează în calităţile elementare ale *semen*-ului şi se continuă în influenţele stelare. După Dante, aristocratul spermei şi al astrelor.

> Iar dacă se întâmplă ca, datorită curăţiei sufletului primitor, virtutea intelectuală să fie cu totul desprinsă şi izbăvită de orice umbră corporală, dumnezeiasca bunătate sporeşte în el, ca într-un lucru capabil de a o primi, şi ca atare sporeşte în suflet această inteligenţă, atâta cât poate el să primească. Iar aceasta e sămânţa fericirii despre care e vorba acum.

Gândită în acelaşi timp biologic, psihologic şi cosmologic, conexiunea perfectă a lumii de sus cu lumea de jos dă naştere unui tip de om nou : omul nobil, „intelectual“ în sens de om după intelect.

Această conexiune – numită de filosofii arabi, „conjuncţia cu Intelectul separat“ – este cerută de natura însăşi, luată în totalitatea ei. Ca şi Averroes, Dante aderă la teza conform căreia filosofia se realizează în orice parte a lumii şi în orice moment, ceea ce înseamnă că existenţa a cel puţin unui om nobil, a cel puţin unei conjuncţii între lumea sublunară şi Primul motor este un postulat al naturii. Nu se poate gândi o lume fără nobleţe, căci ordinea deplină a lumii, legăturile complete dintre părţile sale, se realizează în omul nobil. Dacă, aşa cum s-a văzut în capitolul IV, *Monarhia* face din viaţa după intelect „scopul fiecărei societăţi umane“ şi deplasează asupra întregii umanităţi sarcina gândirii şi obligaţia harului filosofic, în *Ospăţul* existenţa filosofică e descrisă în termeni ce o apropie structural, în ordinea naturii, de ceea ce poate fi Întruparea în ordinea mărturisirii.

Intelectualul nu e un simplu intermediar, un funcţionar al dumnezeirii ci un om „divin“ care, prin filosofie – fericirea terestră – devine un corespondent, un celălalt, al lui Dumnezeu „întrupat“, venit să anunţe beatitudinea cerească.

Această întrupare filosofică este *influenţa*. Cum se realizează ea? Nu prin ascensiunea intelectului sau a gândirii

umane spre înalt, ci printr-o coborâre a Principiului spre cei de jos, coborâre care singură îl provoacă, îl face să se înalțe către „ceea ce îi seamănă“ [126].

Aceasta e ordinea universală a naturii : virtutea lucrurilor de sus coboară și asimilează ceea ce îi este subordonat :

> Trebuie să se știe că pogorârea virtuții unui lucru într-altul nu înseamnă altceva decât a-l preschimba pe acela după asemănarea lui ; așa cum bine putem vedea la agenții naturali care, trimițându-și puterea în lucrurile supuse acțiunii lor, le fac să li se asemene atâta cât le este acestora cu putință. De aceea vedem cum soarele, trimițându-și razele aici jos, face ca lucrurile să i se asemene prin lumină, atâta cât pot primi ele lumină de la puterea lor prin propria lor înclinație[127].

Omul nobil sau gândirea întrupată

Deci pentru crearea unui om nobil, ceva din sfere coboară așadar în noi. Acest ceva nu e lumina soarelui, ca pentru corpurile fizice, nu e Primul motor însuși, adică Dumnezeu, ci este, cum spune Dante parafrazând un text din *De senectute* de Cicero, „suflet ceresc“. S-ar părea că avem aici o culme a aristotelismului. Așa să fie oare?

Dacă Dante ar vorbi ca „averroist“ sau doar ca arabist, el ar evoca conjuncția sufletului uman cu Intelectul separat, Donatorul formelor la Avicenna și la Ghāzāli, a zecea Inteligență a cosmosului care creează sufletele umane și cele patru elemente, și și-ar imagina această coborâre ca pe o iluminare. Paradoxul este că, sprijinindu-se înainte de toate pe *Liber de causis*, presupusul manifest al teologiei aristotelice, el identifică sufletul ceresc al lui Cicero cu *anima nobilis* din apocriful aristotelic.

La prima vedere e vorba despre o metaforă dusă la extrem : pentru explicarea nașterii unui om nobil a coborârii nobleții în om, este necesar ca tot ceea ce coboară să fie virtutea unui lucru el însuși nobil. Prin urmare, avem o ecuație : nobila virtute a unui suflet nobil înnobilează sufletul uman conform principiului potrivit căruia asemănarea produce asemănare.

Dar ce este un „suflet nobil“? Noţiunea de *anima nobilis* e explicată în a treia propoziţie din *Liber de causis*, care enunţă cele trei feluri de operaţii ale sale, adică cele trei funcţii pe care le îndeplineşte în cosmos :

> Sufletul nobil are trei funcţii : una este animală, una intelectuală, iar a treia – divină *(Omnis anima nobilis habet tres operationes : nam ex operationibus eius est operatio animalis et operatio intelligibilis et operatio divina)*.

Propoziţia 2 distinge cele „trei trepte superioare ale fiindurilor“ – Dumnezeu care este superior eternităţii. Inteligenţa care este eternă *(cum eternitate)*, sufletul care este inferior eternităţii ; propoziţia 3 explică în ce fel a treia treaptă participă la perfecţiunea primelor două. Această propoziţie nu are nimic aristotelic, ci e o adaptare a propoziţiei 201 din *Elementele de teologie* ale lui Proclus :

> Toate sufletele divine au trei trepte de activitate, una ca suflete, a doua deoarece conţin un intelect divin şi în sfârşit o alta pentru că sunt dependente de zei *(Omnes divinae animae triplices habent operationes : has quidem ut animae, has autem ut suscipientes intellectum divinum, has autem ut diis extraiunctae)*,

ceea ce înseamnă că expresia *anima nobilis* din *Liber de causis* înseamnă acelaşi lucru cu *anima divina* a lui Proclus.

Împotriva peripateticienilor, platonicienii susţin existenţa unor forme separate care exercită o cauzalitate universală asupra particulariilor participante la ele. Aceste forme numite „zei“ – ca un ecou la discursul despre Demiurg din *Timaios* – au două activităţi pe care le exercită asupra celor ce participă la ele : providenţa şi cauzalitatea. Universul pentru Proclus, este compus din diferite ordini ierarhizate. Deasupra tuturor se găseşte Unu şi Binele *(Unum et Bonum)*, „Zeul suprem“, „Cauza primă a tuturor lucrurilor“, care este participat de către toate şi nu participă la nimic. Patru „ordine“ îi sunt subordonate : ordinul zeilor, adică ordinul formelor inteligibile ; ordinul Intelectelor la care participă aceste forme după „o mişcare imobilă în măsura în care o percep intelectele“ ; ordinul sufletelor la care participă formele prin

intermediul Intelectelor și „după o mișcare" ce ține de faptul că aceste suflete sunt principiile mișcării realităților corporale", mișcare datorită căreia „formele superioare sunt" și „participate în materia corporală". În sfârșit, la baza iererhiei se află ordinul corpurilor. Așa cum apare în propoziția 20 din *Elementatio theologica* :

> Substanța psihică este deasupra tuturor corpurilor și ordinul intelectului e deasupra tuturor sufletelor și deasupra substanțelor gânditoare este Unu *(Omnibus corporibus superior est animae substantia et omnibus animabus superior intellectualis natura et omnibus intellectualibus hypostasibus superius ipsum unum)*.

Recuperată de filosofii arabi, noțiunea neoplatonică de suflet nobil e identificată cu „principiul interior" sau „intrinsec" care animă și conduce mișcările corpurilor cerești, tot așa cum animalele sunt mișcate de un suflet și de o virtute apetitivă, de o dorință de asimilare.

Așa cum l-a definit *Liber de causis*, sufletul nobil are totuși trei operații – și nu numai una –, o operație divină, o operație inteligibilă sau intelectuală – el cunoaște ansamblul lucrurilor prin participare la puterea Inteligenței *(virtus intelligentiae)* din care emană cu titlu secund –, o operație animală, adică mișcarea Corpurilor cerești și, în consecință, a tuturor corpurilor naturale.

Acest ultim aspect al activității sufletului nobil a fost condamnat în1277 (propoziția 92) și teologii, precum Toma d'Aquino, au respins deseori, ca fiind contrară credinței, afirmația *quod motus caeli sit ab anima*, preferându-i teza lui Augustin din *De Trinitate*, conform căreia însuși Dumnezeu „conduce întreaga natură", „creatura corporală" fiind mișcată de Dumnezeu prin intermediul substanțelor spirituale *angelice (mediantibus angelis)*.

Admițând că sufletul nobil coboară în sufletul uman pentru a-și exercite aici *totalitatea* puterilor sau operațiilor sale, Dante trece dincolo de orice limite permise : omul nobil devine cu adevărat reprezentantul terestru al lui Unu-întreg. Nu numai că el se înscrie în ordinea universului, ci și această ordine se înscrie în el. Este *nexus mundi* coborât pe Pământ

sau, după o altă metaforă, *orizontul Cerului și al Pământului*. „Influența" nu se mai exercită asupra lui ci în el, prin el:

> Și aceasta este în concordanță cu sentința lui Tullius în cartea despre Bătrânețe care, trimițându-l la Cato, spune: „Iată de ce un suflet ceresc coboară în noi, venit din locuința sa din înalt într-un loc care este contrar naturii divine și eternității". Și în acest suflet astfel constituit se găsește propria sa virtute, virtutea intelectuală și virtutea divină, adică acea influență despre care am vorbit. La fel scrie în *Liber de causis*: „Orice suflet nobil are trei operații, anume animală, intelectuală și divină".

Făcând din sufletul omului nobil un suflet nobil coborât în el, Dante vorbește ca discipol al lui Albert cel Mare: definește un tip de om cosmic care prin intelectul său „este într-un anume fel toate lucrurile", purcede „la imaginea realității substanțiale a lumii" și este el însuși un „microcosm" cuprinzând prin gândire „universalitatea ființei". Așadar, ceea ce vrea să spună Dante nu este nou, dar nici nu este „averroism", așa cum s-a scris adesea. E programul adevăratei metafizici, programul „reîntoarcerii" (fil-ma'ād) pe care Avicenna l-a formulat înaintea lui într-o pagină ce merită citată în întregime:

> Perfecțiunea sufletului rațional constă în transformarea lui într-o lume inteligibilă în care se trasează sau se conturează forma tuturor lucrurilor, ordinea așezată prin intelect în întreg și bunătatea care se răspândește în toate. Această bunătate începe la originea tuturor, avansează [purcede] până la substanțele spirituale foarte subtile care sunt separate, apoi la cele care, într-un anumit fel, depind de corpuri, apoi la sufletele ce mișcă aceste corpuri, apoi la înseși corpurile cerești pentru ca acestea să-și imprime în suflet dispozițiile și potențele lor, până la împlinirea și desăvârșirea în el a dispoziției ființei universului. Astfel sufletul se transformă într-o lume intelectă care există după modelul ființei lumii întregi, pe care o contemplă și distinge frumusețea absolută și binele absolut; adevăratul frumos se unește cu sufletul pentru a deveni una și, sculptat după modelul și dispoziția sa, el merge pe drumul său, transformat în imaginea substanței sale[128].

La Dante, omul nobil este un sufi. Există oare astfel de om? S-a spus că da, altfel n-ar exista nici filosofi şi nici filosofie, iar lumea nu poate exista fără ea. În acelaşi timp există trepte în sfinţenie şi deificare. Omul perfect, adică *oglinda perfectă* capabilă să devină imagine perfectă a „Formei tuturor lucrurilor" este dacă nu real, cel puţin posibil. Dante îi evocă profilul, parafrazând – fără să o spună – un fragment din tratatul lui Albert cel Mare, *De somno et vigilia*[129]. E o ipoteză, dar ea dă sens întregii existenţe. Presupunând că toate virtuţile ce veghează la formarea unui om – complexiunea, forţa plasmatică, influenţa astrelor – sunt reunite în starea lor maximală, ele care pot fi „mai bune sau mai puţin bune" sau „bune, mai bune şi excelente", bineînţeles că omul perfect va exista ca un *al doilea Dumnezeu făcut om* :

> Şi anumiţi autori sunt de părere că, dacă toate virtuţile menţionate s-ar acorda în vederea creării unui suflet atunci când dispoziţia lor este optimă, atunci în acel suflet ar coborî, spun ei, o parte atât de mare din dumnezeire încât acesta ar deveni aproape un alt Dumnezeu întrupat.

Doctrina cvasi-Întrupării nu reprezintă ultimul cuvânt al lui Dante, ci numai ultimul cuvânt al filosofiei. După sau pe lângă vine expunerea punctului de vedere teologic creştin. Cum s-a spus, e inutil să ne întrebăm dacă Dante este sincer atunci când renunţă la o cale, la un adevăr pentru un altul : e ceva de la sine înţeles. Beatitudinea eternă şi fericirea de aici de jos nu sunt două adevăruri antagonice ci complementare, viaţa filosofică fiind o pregătire şi o anticipare a vieţii eterne. Singura problemă pe care ar trebui să ne-o asumăm aici – căci este hotărâtoare pentru constituirea ideii de nobleţe ce defineşte această versiune a aristocratismului intelectualist – este de a şti dacă idealul pe care ea îl expune e sau nu pur filosofic.

Nobleţea prin astre

Dacă idealul filosofic de *nobiltade* este definit plecând de la noţiunea de înţelepciune teoretică, de contemplaţie

filosofică, vom fi tentaţi să răspundem negativ. Dar ar fi o greşeală să cedăm tentaţiei. Într-adevăr, pe de o parte s-a spus destul că nu există aristotelism „pur" în Evul Mediu ; pe de altă parte, contemplaţia filosofică are în mod necesar un obiect, sau chiar mai multe. Or, întocmai, pentru Aristotel, acest obiect nu este un Zeu transcendent lumii ci totalitatea divinului, totalitatea principiilor, a „substanţelor" care joacă un rol diriguitor în univers, care fac şi întemeiază cosmosul ca totalitate organizată : Dumnezeu, Cauza primă sau Primul motor ; Inteligenţele, motoarele sferelor.

În anii 1300, această concepţie asupra contemplaţiei este în aşa măsură considerată ca filosofică, încât e revendicată explicit de comentatorii *Eticii* ca formulare ultimă a speranţei sau dorinţei constitutive a întregii vieţi filosofice *(fiducia philosophantis)*[130]. Cuvântului augustinian – „Inima noastră e neliniştită atâta timp cât nu se odihneşte în Tine" – îi răspunde credo-ul etic, psihologic şi totodată cosmologic al filosofului :

> Nu există nici un bine din această lume care să poată satisface gândirea omului în afară de Prima cauză. Prin urmare, fericirea umană nu poate consta decât în unirea intelectului din om cu Prima cauză prin cunoaştere. Asta vrea să spună Aristotel când susţine în *Etică*, în cartea a X-a, că fericirea umană rezidă în contemplaţie *(speculatio)* iar fericirea supremă în contemplarea Primei fiinţe[131].

În termeni „aristotelici" nobleţea nu putea fi aşadar fructul unui acosmism, contemplarea unui Dumnezeu fără univers. Dimpotrivă, ea reclamă lumea vizibilă cu motoarele sale, această ierarhie cosmică intelectuală şi inteligibilă în acelaşi timp, gândită şi gânditoare, pentru a se plasa şi a se fixa într-o privire, într-o atitudine speculară şi speculativă. Lucrul prin care Dante pare să depăşească un asemenea program este strânsa legătură pe care o stabileşte între biologie şi influenţa astrelor.

S-a văzut ce influxiune a produs ideea astrologică a conexiunii necesare şi a influenţei radiale asupra ideii aristotelice a unei absenţe a vidului între lumea de sus şi lumea de jos. În epoca lui Dante nu mai era posibil să faci

deosebire între lumea filosofului şi lumea astrologului, plecând de la Aristotel.

Majoritatea „filosofilor" aderau la o concepţie asupra universului în care formele şi raporturile între forme – structura realului – fiind conţinute în potenţă în materie şi în act în Primul motor, orice organizare actuală a realităţii, orice apariţie a unei noi forme a realului reclamă acţiunea indirectă a Motorului, folosind Corpurile cereşti, fiinţe materiale imuabile, ca tot atâtea instrumente care să-i permită să degajeze formele conţinute sau cuprinse în mod potenţial în materie. Acţiunea „instrumentală" a Cerului, implicată prin respingerea oricărei posibilităţi de acţiune directă a unei fiinţe imateriale imuabile – Primul motor – asupra unei fiinţe schimbătoare şi coruptibile – lumea de jos – era deci o consecinţă firească a teologiei aristotelice a „Primului motor" întărită prin observaţia empirică a naturii (controlul „fotic" al ritmurilor biologice şi, în general „efectul" luminii asupra „sistemelor" biologice pe care astrologia „modernă" îl utilizează cu atâta plăcere în argumentele sale, erau ignorate de medievali în aceeaşi măsură în care fuseseră ignorate de Aristotel).

Citindu-l amândoi pe Stagirit prin *Liber de causis*, filosoful şi astrologul nu puteau să se înfrunte pe terenul cosmologiei – cât despre conferirea unui conţinut *efectiv* noţiunii de „influenţă", nici filosoful, nici echivocul său partener nu puteau să o evite sau să se sustragă de la ea. Chiar dacă Aristotel atribuia visurilor divinatorii şi „previziunilor" o mulţime de cauze fiziologice şi psihologice, chiar dacă, în aceste cazuri, păreau să le trateze drept simple „iluzii ale creierului" *(falsitas existens in cerebro)*, filosoful adversar astrologiei nu putea susţine caracterul nearistotelic sau, *a fortiori*, neperipatetic al imaginii lumii vehiculată de astrologi : pentru a-şi întemeia autoritatea, însăşi astrologia se reclama de la acesta.

Tratatul anonim *De firmitate sex scientiarum* o spune limpede. Cele şase ştiinţe divinatorii „mulţumită cărora se pot interpreta corect prevestirile, se pot anunţa evenimentele şi se poate spune dinainte ce este predestinat" (adică

piromanţia, ştiinţa haruspiciilor, hidromanţia, ştiinţa augurilor, geomanţia şi chiromanţia) se întemeiază pe „principiile admise de toţi peripateticii" : „Totalitatea lumii inferioare este supusă hotărârilor de sus". Şi autorul anonim explică :

> De fapt, sfera supremă o dirijează pe cea inferioară în aşa fel încât tot ceea ce se află în realităţile de jos – adică aerul, apa, focul, pământul, păsările, oamenii sau părţile corpului omenesc se orientează după influxul sferei superioare, se supune ei şi îşi organizează, pornind de aici, propria ordine şi propriile activităţi.

Pe la 1330, tratatul asupra *Interpretării visurilor* al lui Guilelmus din Aragon expune aceeaşi doctrină : cauzele universale care „potrivit lor zămislesc lucrurile lumii de aici" sunt aceleaşi care acţionează asupra psihicului pentru a produce imaginile viselor – iată de ce „se produc în noi anumite viziuni ale viitorului sau fantasme ce anunţă o mulţime de evenimente viitoare" (într-adevăr, aceleaşi cauze zămislesc viziunile şi „semnele" sau „prevestirile") – şi aceste cauze sunt „motoarele Cerurilor". Lumea lui Guilelmus este deci – o spune el însuşi în gura mare – cea a „teologiei lui Aristotel" şi a filosofiei :

> Filosofii susţin că tot ceea ce se naşte aici jos ajunge la existenţă în virtutea cauzelor universale, adică – în vârf – Dumnezeu, apoi Inteligenţele, apoi corpurile cereşti. Or, de vreme ce *toate* realităţile superioare au statut de cauze, chiar dacă, în raport cu lumea de jos ele sunt dispuse ierarhic (adică în ordinea influenţei), toţi filosofii susţin în aceeaşi măsură că Motoarele cereşti sfârşesc prin a imprima în suflet ceva ce vine din Ceruri.

Ne aflăm aici în plin concordat. Aristotel, Ptolemeu, comentatorul său „Haly", pe scurt întreaga filosofie, fie ea „aristotelică" sau nu, spun acelaşi lucru. Raportul dintre cele patru elemente şi corpurile care sunt alcătuite din ele, este identic cu raportul dintre „stele" şi „suflete". Sigur, dacă elementele intră efectiv în compoziţia corpurilor, stelele nu intră în compoziţia sufletelor ; totuşi, la fel cum „corpul

participă în diferite feluri la virtuţile elementelor – după cum predomină în el un element sau altul, tot aşa sufletul dobândeşte diferite proprietăţi în funcţie de stelele ce predomină în momentul în care puterea lor pătrunde în el". Cât despre „forţa plasmatică" atât de scumpă lui Dante, Guilelmus o transformă în punctul de plecare al unui adevărat determinism. Ceea ce e valabil pentru „potenţa formativă", e valabil pentru întreaga viaţă :

> Sunt întrebat cum poate fi mişcat sufletul de motoarele Cerului. Iată răspunsul : la fel cum în procreere virtutea plasmatică e pe măsura coordonării şi aranjării astrelor, sferelor şi motoarelor lor, tot aşa, *pentru întreaga durată a vieţii* sufletul este el însuşi mişcat şi rămâne mişcat prin poziţia realităţilor de sus.

Pentru Guilelmus din Aragon există aici un adevăr ştiinţific foarte evident atunci când „se acordă atenţie lucrurilor". Este, în orice caz, expresia tezei centrale a lucrării *Centiloquium*, aparţinând lui „Ptolemeu" : „Figura (literal : «faţa» *vultus*) lucrurilor din această lume se supune în totalitate figurilor cerului".

Omul sub influenţă

Văzut din perspectiva discursului astrologic, aristocratismul lui Dante nu reprezintă numai structura unei lumi reflectată şi transformată în consimţământ generator al unui program de viaţă : reprezintă desăvârşirea acesteia. Noul aristocrat este literal un om „sub influenţă". De asemenea, e un om de lumină, în măsura în care, de la naştere până la moarte, de la creare până la descompunere, de la dorinţă la gândire, în fiecare clipă şi în orice loc, omul este – conştient sau nu – „proporţionat" de stele, este supus unei dirijări, unei puteri ce se exercită asupra lui prin intermediul unei „lumini ce se revarsă din sferă". Această influenţă înseamnă o mişcare continuă la care participă ansamblul motoarelor mişcate care alcătuiesc universul ca o propagare de la origine. Un comentariu anonim al lucrării lui Aristotel *De somno et vigilia* spune în acest sens :

> Orice motor superior transmite o virtute sau o forţă motrice spre ceea ce îi este inferior, şi inferiorul desfăşoară, explică forţa prin propria sa mişcare. Prin urmare, de vreme ce omul reprezintă ultima treaptă în această ordine ierarhică, el care este compus la rândul său dintr-un principiu motor – sufletul – şi o realitate mişcată – corpul –, ansamblul realităţilor de sus nu poate să nu se reverse în el, nu poate să nu-l influenţeze. Cât priveşte vehicolul acestei influenţe, el nu este altul decât lumina ce se revarsă din sferă.

Invenţia dantescă a „intelectualului" se situează deci dincolo de alternativele de cucerire care sunt de obicei semne ale emergenţei unui grup social – aristocraţia filosofică se plasează dincolo de nobleţea de sânge şi de nobleţea de breaslă, dincolo de măreţia uneia şi servitutea celeilalte, e o nobleţe astrală, un fruct *natural* al ordinii naturii. Vizionarul, profetul, filosoful, poetul sunt o parte a logosului răspândit printre lucruri.

Evident că intelectualul astfel înţeles nu poate fi separat de reprezentarea lumii căreia îi este martor şi podoabă supremă. Dacă regimul ştiinţei al cărui locutor, actor şi beneficiar se schimbă, iată-l fără identitate şi fără funcţie. „Filosoful" este un produs al aristotelismului care face corp comun cu teza peripatetică asupra lumii. Un univers al gândirii, o producţie teoretică a realului fără „Motor prim", fără „sfere", fără „corpuri cereşti animate", o viziune asupra vieţii fără „căldură astrală", fără „forţă plasmatică" şi intelectualul dispare. Paradoxal, acest lucru nu este observat de sociologia istorică. Un deficit care conduce la acceptarea dezbinărilor şi-a separaţiilor neoscolastice, la admiterea schemelor istoriografice, tradiţionale de care pretinde totuşi că se eliberează. Ceea ce Le Goff a numit *aristocratizarea universităţilor*[132], fenomen social căruia i s-au analizat principalele elemente plecând de la documentele boloneze de la sfârşitul secolului al XIV-lea (formarea unei caste ereditare ce duce o viaţă nobilă reflectată într-o mulţime de simboluri – catedra cu baldachin, inelul de aur, toca, bereta, colereta de hermină, mănuşi lungi din piele de căprioară de bună calitate „cu cel puţin 23 de parale duzina"[133], este una ; aristocratismul

dezinteresat al intelectualului după Dante e altceva. Că idealul anilor 1260–1320 a sfârşit prin degenerarea sub raport social într-o „compromitere a universitarilor şi a învăţământului cu o oligarhie de robă", că a avut loc o evoluţie socială a intelectualului nu înseamnă deloc „că scolastica însăşi ajunge acum să-şi renege exigenţele fundamentale" şi, pentru a încheia, să se închidă într-un „anti-intelectualism".

Paradoxul intelectualismului proslăvit de Dante, schiţat de Siger şi, înaintea lui de Heloïse, constă în faptul că a luat naştere, sub raport social, în afara Universităţii chiar în momentul când era incapabil să se menţină intact, aici. Pentru Le Goff, intelectualii Evului Mediu târziu „devin părtaşi ai unui curent anti-intelectualist care de acum înainte va antrena spiritele". Fenomenul poate fi caracterizat exact :

> Misticismul lui Eckhart îi seduce pe majoritatea gânditorilor de la finele Evului Mediu. În 1449, Nicolaus Cusanus, autorul ultimei mari sinteze scolastice medievale, ia apărarea lui Eckhart, atacă aristotelismul şi face *Apologia doctei ignoranţe* [...] Astfel, scolastica cedează locul unei reveniri la sfânta ignoranţă, ştiinţa raţională dispare în faţa unei evlavii afective[134].

Marele cuvânt a fost pronunţat : *misticism*, şi cu el acest patronim – Meister Eckhart – care alimentează încă multe vise. Ce-ar fi, totuşi, dacă s-ar dovedi că acest presupus „mistic" mergea, în felul său, în pas cu Dante, pe urmele lui Aristotel, către o aceeaşi idee despre nobleţe? Ce-ar fi dacă cei pe care i-a antrenat, departe de a dori să se erijeze într-o nouă castă, s-ar fi dedicat, dimpotrivă, unei noi sărăciri? Ce-ar fi dacă aceşti intelectuali n-ar fi fost niciodată la universitate? Ar trebui să se admită că uneori categoriile noastre istorice sunt nepotrivite, adesea imprecise şi întotdeauna legate de presupoziţii oculte. Credem că noţiunea de „mistică" trebuie reluată şi figura lui Eckhart reevaluată ; de aceea vom încheia cu ele această plimbare prin Evul Mediu intelectual.

VI

EXPERIENȚA GÂNDIRII

Reprezentarea spiritualității medievale în imaginația modernă primește foarte adesea aspecte morbide. Peste tot nu sunt decât Melmoth*-i ironici, predicatori ratați și confesori obsceni munciți de dorințe și trădați de trup ; mănăstirile sunt ca niște haremuri în care fecioare apatice gustă chinurile așteptării, sub privirile grele ale câtorva femei nesăbuite. În general, toți spiritualii sunt „mistici", iar „mistica se ocupă de problema trupului". Trup ce găsește plăcere în isteric, capacitățile și limbajul simbolic ale corpului feminin ca „răspunzând unui adevăr (neștiut)", acestea sunt obiectele sau, cum se spune, „fenomenele psihice și somatice" care, de la angoasă la extaz, monopolizează privirea filosofilor, clinică în esență.

Că misticii au desigur de-a face cu suferința, dorința și sexul – „cu nebunia trupului" –, chiar atunci când pretind că *nu au nici o legătură cu acestea* ; că în numele eliberării practică forma cea mai perversă de autoconcupiscență, sunt „evidențe" pe care categoriile istoriei însăși vin să le confirme cel mai adesea. Totul pornește aici de la convenția sexelor : „mistica" feminină și „teologia" masculină, apoi chiar în cadrul misticii există un conflict de tendințe : pe de o parte mistica „sponsală" sau „nupțială", pe de altă parte mistica

* Personaj din romanul lui Charles R. Maturin *Melmoth the Wanderer (Melmoth rătăcitorul),* care cumulează trăsăturile lui Faust și ale lui Don Juan.

„speculativă" sau „intelectuală" ; la stânga fetele care se gândesc la căsătorie, la dreapta băieţii care au o meserie. Primejdioasă împărţire, ale cărei alunecări se cunosc ; nu este oare aceeaşi stereotipie care, sub pretextul reflecţiei asupra potrivirii dintre sex şi caracter, a sfârşit prin a prezenta „ideea sexuală" drept „centrul naturii mentale a femeii" şi a... *evreului*? Nu este oare de ajuns să înlocuim figura „teologului" sau a „speculativului" prin cea a Bărbatului, „soldatul datoriei" şi arian, pentru a înţelege consecinţele acestui funest joc de roluri? Se va spune că e cu totul altceva, că vorbim de fapte şi că – în ocurenţă – „corpul mistic" este, în istorie, un corp de femeie, adică, pentru ceea ce ţine de Evul Mediu, o ţesătură de simptome.

Să ne oprim aici. Nu mai e nimic de făcut cu aceste delimitări şi grupări. Cine ar putea să spună despre Christine de Stommeln că este mistică şi feminină atunci când ea agită sub privirile „stupefiate şi îngrozite" ale asistenţei cuie „umede de sânge", pe care „le scotea de sub rochie"? Cine ar îndrăzni să afirme că e mai mult sau mai puţin mistică decât Hadewijch a II-a când scrie :

> Să doreşti şi să iubeşti fără ajutorul simţurilor, iată ce trebuie să faci. Să fii fără cunoştinţă în afară şi înlăuntru precum o moartă.

În sfârşit, cine ar spune că inconştienţa şi moartea evocate aici sunt ale unei femei mai degrabă decât ale unui bărbat? Adevărul e că nu ne putem pronunţa *a priori* asupra caracterului masculin sau feminin, normal sau patologic, mistic sau nemistic al lucrurilor. Chiar în cercetarea „fenomenelor mistice" trebuie păstrat punctul de vedere strict al istoricului – ceea ce înseamnă că trebuie să facem apel la documente şi la mărturii, să definim statutul textelor şi intenţiile celor ce le scriu, să distingem experienţa trăită de experienţa literară, pe scurt, să înţelegem care este contribuţia ficţiunii. Trebuie, de asemenea, ca o condiţie minimală, să ne întrebăm dacă lucrul despre care vorbim există.

O mistică fără stări

Cum să-ți imaginezi – fie și într-un domeniu limitat precum cel al misticii – zece secole de istorie? E de la sine înțeles că misiunea nu e cu putință dacă vrem să reconstituim episoadele și să detaliem ciudățeniile. Dar acesta nu este singurul obstacol. Nu cantitatea complică lucrurile, nu diversitatea mărturiilor se dovedește refractară la încercările de clasificare, ci însăși imprecizia obiectului de cercetare. Termenul „mistic" este echivoc, substantiv și adjectiv în același timp. Reașezat în accepțiunea sa medievală, el redevine univoc, însă numai cu prețul renunțării la balast. Descoperim astfel un cuvânt care reprezintă ceva, dar nu mai reprezintă pe nimeni. Trebuie să o spunem din nou : în Evul Mediu, „mistic" e un adjectiv folosit exclusiv pentru a califica un anumit tip de teologie. Din perspectiva unui spirit medieval nu există nici „stări", așa cum nu există nici bărbați și femei „mistici". „Teologia mistică" este titlul unui tratat al lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, care descrie înlănțuirea ordonată a metodelor ce conduc către Dumnezeu : traversarea limbajului, care, prin depășirea succesivă a afirmației și a negației și, mai profund, prin renunțarea la toate imaginile (ἀφαίρεσις), conduce la o extenuare a lucrurilor ce pot fi gândite sau spuse – ἀγνωσία –, în care se împlinește „unirea [ἕνωσις] cu cel care este dincolo de orice esență și de orice cunoaștere". Ce înseamnă această necunoaștere și această unire? Ar fi o greșeală să vedem în ele o stare mentală *personalizată*. Necunoașterea nu reprezintă o cale de acces, iar unirea o dispoziție sau o afecțiune a sufletului unit ca atare cu Transcendentul : ἀγνωσία ἕνωσις sunt în primul rând două atribute ale lui Dumnezeu. Prin ἀφαίρεσις sufletul dispare dinaintea lor, spre a le lăsa să stăpânească singure în locul său : sufletul îl cunoaște pe Dumnezeu, lăsându-l să fie ceea ce este[135].

Oare *are sufletul* o reprezentare, o percepere, o presimțire a incognoscibilității divine? Ar fi poate mai potrivit să spunem că necunoașterea reprezintă incognoscibilitatea divină ce se

instalează în suflet în locul a ceea ce este principiul percepției, și că unirea cu Dumnezeu nu e decât unificarea sufletului în Dumnezeu și a lui Dumnezeu în suflet, afară și înăuntru? Orice interpretare s-ar da dublului sens al termenilor *ἀγνωσία* și *ἕνωσις*, e limpede că nu poate fi vorba aici despre o experiență mistică, în sensul de presimțire sau de cunoaștere experimentală a lui Dumnezeu.

Dacă, așadar, Evul Mediu nu cunoaște altă *theologia mystica* afară de cea a lui Dionisie, în care doar Dumnezeu este, în sensul propriu al termenului, „mistic“, adică *ascuns* – teologia mistică fiind o metodă, o cale de acces către Dumnezeu cel ascuns prin Dumnezeu –, noțiunea de „mistică medievală“, înțeleasă ca denumire a unui ansamblu de comportamente singulare sau un tip particular de indivizi, trebuie considerată ca nedescriptivă : este o categorie istoriografică, iar nu un obiect al istoriei.

De aceea pare inutil să te întrebi cum ar putea fi alăturate sub același nume suferințele Christinei și seninătatea lui Hadewijch, trupurile extaziate și stilul impersonal al unor texte, avântul către moarte și moartea în metafore : inutil să încerci o departajare între exces și normă, între aberația psihică și asceza mentală : inutil să urmărești aparențele femininului și îmbrățișările contrariate, trupurile solitare și membrele mortificate, rănile simbolice și nebunia iubirii – nimic nu reunește și nici nu alătură aceste pasiuni contradictorii, nimic nu indică orizontul unic al asemănărilor și deosebirilor dintre ele, nimic nu sugerează un nume pentru clasa în care trebuie așezate.

Christine de Stommeln nu era nici mai mult, nici mai puțin *mistică* decât Hadewijch a II-a : mutilările sale voluntare nu erau nici mai mult, nici mai puțin mistice decât „detașarea“ cântată de Hadewijch în *Mengeldichten* ; amândouă erau femei, și nu vom discuta acum care dintre ele era mai „sponsală“ – această „Hadewijch a II-a“, numită și „beghina *Poemelor Noi*“, al cărei patronim nu reprezintă decât o semnătură deșartă pe o bijuterie literară, sau „preafericita Christine“, cea care, fără să știe nici să scrie și nici să

citească, i-a inspirat lui Petru din Dacia, un suedez c studiase la Paris cu Albert cel Mare, o asemenea pasiun încât acesta i-a devenit biograf, discipol şi zadarnic „amant“[136]

Acestea fiind spuse, trebuie să reflectăm asupra loculu pe care îl ocupă diferenţa sexuală în concepţia medieval asupra spiritualităţii.

Adevărul e că – exceptându-l pe sfântul Bernard – nu se vorbeşte deloc despre bărbaţi atunci când se abordează „mistica medievală“. Trebuie să aşteptăm apariţia, în secolu al XIV-lea, a ceea ce germanistica a numit, cândva „mistica renană“ pentru a vedea înflorirea unui curent „masculin“ : Meister Eckhart, Henri Suso, Jean Tauler[137]. Or, tocmai aici se joacă din plin tema distincţiei dintre sexe. Cu Eckhart şi în jurul lui se pune la punct o pseudo-relaţie de cuplu ce tinde să impună raportul teologului cu mistica drept articulare a unei structuri formale şi bipolare a dorinţei în care cuvântul, legea şi gândirea stau de partea bărbatului în timp ce pasiunea, exagerarea, afectul sunt de partea femeii. Lexicul pare să acrediteze şi el această reprezentare.

Teologul fiind în acelaşi timp *Lesemeister*, „maestru de lectură“, adică stăpân al înţelesurilor, şi *Lebemeister*, „maestru de viaţă“, totul e pregătit pentru o punere în scenă de tip „extrem oriental“ : pe de o parte bătrânul înţelept auster, erudit şi detaşat care, prin lipsa sa de interes faţă de sexualitate şi prin presupusa întindere a ştiinţei sale, reglementează, conduce şi ordonează pulsiunile unor mici comunităţi de femei, organizându-le frustrările, iar de cealaltă parte înseşi aceste comunităţi, a căror legătură socială rezidă într-o cerinţă colectivă, inefabilă şi imposibilă în acelaşi timp.

Femeia vrea totul şi imediat, iar funcţia teologului constă în a o face să înţeleagă plăcerile renunţării şi necesităţile ordinii, în a-i „interoga“ dorinţa explicându-i adevăratul sens al ceea ce ea crede că trăieşte sau vrea să trăiască. Reuşeşte să facă asta? Poate. În schimb, în cazul lui Eckhart eşecul este sigur. Departe de a linişti apele, *Lesemeister* îşi pune ştiinţa în slujba pacientelor, se lasă dus, amăgit, ca să nu spunem sedus ; şi asta nu e de ajuns – el *îşi pierde*

literalmente latina : iată că predică în germană lucruri pe care ar fi trebuit să le combată. Cenzorul este îndrăgostit, iar sancţiunea nu întârzie – va fi condamnat.

Această legendă mistică nu are baze reale. Important este însă că personajul lui Eckhart concentrează majoritatea trăsăturilor ce se observă izolate în celelelte cazuri de eşec din care se alimentează viziunea alegorică a istoriei medievale. Ca şi Siger din Brabant, Eckhart este un savant, un universitar – îşi spune „maestru" pentru că obţinuse acest titlu la Universitatea din Paris ; ca şi Simon din Tournai, împinge inteligenţa până la blasfemie – şi mai grav, pentru că merge până la negarea „realităţilor creştine", dacă nu pentru a plăcea auditoriului, cel puţin din neputinţa de a i se opune ; ca şi Frederic de Hohenstaufen, iese din limitele impuse din punct de vedere social ştiinţei – flirtează cu laicii, le vorbeşte limba, trădează Biserica în beneficiul poporului.

Dezaprobarea e pe măsura tuturor acestor încălcări ale normei : unanimă. Filosofii de meserie îl consideră „nebun" – cuvântul aparţine lui William Ockham : „spiritualii" ca Michael Cesena, „eretic" ; Curia pontificală din Avignon, „temerar şi deplasat". Chiar ordinul căruia îi aparţinea, dominicanii, pare să-l dezaprobe parţial : cu puţin timp înainte de începerea procesului său, capitulul general de la Veneţia denunţase explicit pericolele „predicii vulgare" din Germania, iar generalul Fraţilor predicatori, Barnabé Cagnoli, a denunţat atât predicarea unor „subtilităţi în faţa oamenilor din popor" cât şi discutarea „problemelor prea dificile în şcolile" dominicane şi în mănăstirile de formare.

Personajul lui Eckhart este deci un puternic revelator al statutului real al intelectualului medieval. Părăsindu-şi locul şi funcţia de încadrare sau mai degrabă lăsându-se îndepărtat de la calea dreaptă instituţională, fascinat de lipsa de ştiinţă a femeilor pe care avea misiunea să le deprindă cu Legea Sfinţilor Părinţi, incapabil să reziste în faţa tentaţiilor unui limbaj pe care îl foloseşte în faţa unui auditoriu nerăbdător, el se situează în cele din urmă pe poziţia lui Abélard, aşa

cum îl vede Bernard de Clairvaux: un dialectician îmbătat de propria virtuozitate care, crimă mai mare decât toate cele ale precursorilor săi luate împreună, pune sacrul la picioarele profanului și teologia în slujba filosofiei. Această știință *deviată* este denunțată, cu titlu postum, de Bula lui Ioan al XXII-lea din 27 martie 1329:

> Cu mare durere aducem la cunoștință că, în ultima vreme, un anume Eckhart, din țările germane, doctor în sfintele Scripturi, după cum se spune, și profesor din ordinul Fraților predicatori a vrut să știe mai mult decât se cuvine despre acestea; nu a dorit-o cu cumpătare și urmând calea credinței, căci întorcându-și auzul de la adevăr s-a îndreptat către legende. Sedus într-adevăr de tatăl minciunii, care ia adesea chipul unui înger de lumină ca să-și răspândească negrele și adâncile tenebre ale simțurilor în locul strălucirii adevărului, acest bărbat, făcând să crească pe câmpul Bisericii, în dispreț față de minunatul adevăr al credinței, spini și scaieți, și străduindu-se să iște din ele mărăcini dăunători și ghimpi veninoși, a învățat multe dogme care înnegurează adevărata credință din inimile multor credincioși; el și-a expus doctrina mai ales prin predicile ținute în fața vulgului credul; și chiar a redactat-o în scrierile sale.

Begarzi și beghine

Printr-o ciudată turnură a gândirii – fără îndoială din cauză că ne-am obișnuit să căutăm lucrurile exact acolo unde nu sunt numite –, atunci când vrem să aflăm adevărul despre sex ne adresăm, în general, misticilor. Se poate vedea aici aplicarea eminentă a unei teoreme general admise: atunci când cuvântul ezită să vorbească despre sex, trebuie căutat peste tot unde se vorbește despre altceva. Se poate desluși aici și efectul unei prejudecăți teoretice care impune istoricului o perspectivă inversată, descoperind în tot ceea ce se arată o simplă mască sau un ecran. Teologii și filosofii din Evul Mediu aveau o etică sexuală. Am încercat să o descriem într-unul din capitolele precedente. De ce ne interesează acum „misticii" dacă, așa cum credem, nu există

„mistici" în Evul Mediu și dacă, chiar de-ar exista, aceștia nu ne-ar putea furniza nici o informație despre domeniul respectiv? Mai mult, de ce să-l luăm drept exemplu pe unul dintre autorii condamnați și să evocăm astfel cu precădere figura lui Meister Eckhart? Pur și simplu pentru că destinul acestui dominican german din secolul al XIV-lea se plasează la antipodul „misticii" însă, în același timp, el rezumă exact sensul și dezvoltarea a ceea ce întreprind „intelectualii în Evul Mediu". Pentru că ilustrează, de asemenea, în mod limpede, invenția medievală a raționalului, noutatea și fecunditatea raporturilor care pot să existe între filosofie și teologie cu condiția ca ele să fie regândite. În sfârșit, pentru că el confirmă, chiar în cadrul raporturilor dintre anumiți bărbați și anumite femei, existența unui proiect de viață total, a unei dorințe de „a trăi bine", în care idealul universitar este eminamente împărtășit, chiar în afara universității.

Când, în 1313, Eckhart sosește la Strasbourg, el are o misiune specială : să asigure *cura monialium*, adică orientarea spirituală a unei vaste populații feminine, compusă din călugărițe dominicane, din membre ale celui de-al treilea ordin și din beghine[138]. Nu era, desigur, o muncă prea ușoară. Înmulțirea mănăstirilor pentru femei și a beghinelor transformase valea Rinului într-un adevărat laborator de viață religioasă. Beghinele, în special, fascinau și nelinișteau. Născută pe la 1210 în împrejurimile orașului Liège, mișcarea ajunsese repede la Köln și, dacă ar fi să dăm crezare cronicarilor, se identificase, ca să spunem așa, cu Germania. Așa se face că pe la 1250, Matthieu Paris scria :

> În Germania a apărut o mulțime nenumărată de femei celibatare care se numesc beghine : o mie, sau mai mult, dintre ele trăiesc numai la Köln.

Particularitățile acestei mișcări se cunosc : „Era în principal o mișcare a femeilor, iar nu un simplu apendice feminin al unei mișcări care își datora inițierea, direcția și principala susținere bărbaților. Nu exista nici o regulă fixă de viață ; nu revendica autoritatea nici unui sfânt fondator ;

nu căuta nici o autorizare din partea Sfântului Scaun ; nu avea nici o organizare, nici legi ; nu promitea nici un beneficiu și nu își căuta protectori ; jurămintele constau într-o declarație de intenție, iar nu într-un angajament ireversibil față de o disciplină impusă de autoritate ; membrele sale puteau să-și continuie munca obișnuită în lume[139]". Există aici un pericol pe care Biserica nu a întârziat să-l descopere. Dar care era natura acestui pericol? Repede grupate în jurul mănăstirilor de călugări cerșetori care, într-un fel, le asigurau protecția, beghinele suscitau mânia preoților, care își pierdeau enoriașele, a taților, care își pierdeau fiicele, a potențialilor soți, care pierdeau ocazia de a-și lua o soție – în 1273 Bruno, episcop de Olmütz nu găsea nimic altceva de spus, în afară de denunțarea libertății ce le permitea fetelor să se sustragă necesității de a da ascultare preoților ca și indispensabilei „coerciții a legăturilor maritale". De unde remediul sugerat papei : „Să facem din ele soții sau să le trimitem într-un ordin aprobat".

Că beghinele au cedat toate patosului și efuziunilor, că s-au închinat mai ales experiențelor „extatice și vizionare" este un fapt subliniat de toți istoricii. Că au amestecat în „imageria lor" un „puternic element de sexualitate naivă" e discutabil – ar fi mai potrivit să spunem că au rescris, în felul lor, *Cântarea cântărilor*. În orice caz, la sosirea lui Eckhart în provincia dominicană *Teutonia* – cea unde se aflau orașele Strasbourg și Köln –, acesta nu are de înfruntat viziuni sau spasme, ci idei. De altfel, e foarte probabil că el nici nu se aștepta la altceva decât la acest fenomen de explozie *intelectuală*. Eckhart vine de la Paris, unde predase în calitate de maestru timp de doi ani, or acolo fusese judecată, în 1310, și arsă Marquerite Porète, beghină din Hainaut, pe același rug în care fuseseră aruncate exemplarele cărții ei scrise în franceză, *Mirouer des simples ames anienties*. În 1311 – 1312 s-a ținut Conciliul de la Vienne, unde au fost condamnate cele *Opt erori ale begarzilor și ale beghinelor asupra stării de desăvârșire*. Sunt erori teologice, iar nu simple devieri de comportament sau chiar de limbaj. De altfel – și faptul

nu este lipsit de importanţă – condamnarea beghinelor e formulată în termeni ce anunţă măsura antieckhartiană din 1329 :

> Ni s-a raportat că anumite femei, numite în general beghine, atinse de un fel de nebunie, *discută despre Sfânta Treime şi despre esenţa divină şi exprimă opinii contrare credinţei catolice în problema credinţei şi a sacramentelor, înşelând astfel mulţi oameni simpli.* De vreme ce aceste femei nu promit ascultare nimănui, nu renunţă la bunurile lor şi nici nu urmează o regulă aprobată, ele nu sunt „călugăriţe", deşi poartă o rasă şi sunt *asociate unor ordine religioase care sunt în înţelegere cu ele*. De aceea am hotărât şi am decretat cu aprobarea conciliului că felul lor de viaţă trebuie interzis pentru totdeauna şi scos în afara Bisericii lui Dumnezeu.

Anii petrecuţi de Eckhart în *Teutonia* aveau să fie marcaţi de persecuţia beghinelor, atât la Strasbourg cât şi la Köln – fără a mai pune la socoteală intervenţiile papei Clement al V-lea. Vârful sectei Spiritului Liber, aripa cea mai radicală a mişcării, a jucat un rol decisiv în această avalanşă de atacuri, de violenţă şi de cenzuri. Însărcinat şi să le protejeze pe „călugăriţele" din *Teutonia*, Meister Eckhart şi-a îndeplinit misiunea folosindu-se de toate mijloacele avute la dispoziţie : şi-a învestit aici toată cultura sa de maestru parizian. Făcând astfel, el a orchestrat, a edificat, a instruit o doctrină care se află în căutarea unei expresii intelectuale superioare echipamentului său original şi nu reuşea să o găsească prin sine. Din această întâlnire între o aptitudine singulară şi o voinţă colectivă s-a născut „mistica renană".

Povestea lui Katrei, Fiica pe care o avea Meister Eckhart la Strasbourg

Una dintre cele mai bune mărturii ale influenţei intelectuale exercitate de Eckhart asupra comunităţilor de femei din *Teutonia* este tratatul cunoscut sub numele de *Also waz schwester Katerei : Astfel era sora Katrei* – tradiţia adaugă „Fiica pe care o avea Meister Eckhart la Strasbourg". Lucrarea e rezultatul activităţii literare a begarzilor şi a

beghinelor. Deci autorul său nu este Eckhart, chiar dacă scrierea a circulat, probabil, sub numele său ; de fapt, totul arată că aceasta este un manifest al sectei Spiritului Liber[140].

Astfel era sora Katrei reprezintă în esenţă povestea unei experienţe şi a unei relaţii ai căror protagonişti sunt o tânără şi confesorul său – personaj ce nu trebuie confundat cu Eckhart însuşi.

Ca şi *Heinrich von Ofterdingen* al lui Novalis, lucrarea se compune din două secvenţe : aşteptarea şi împlinirea. Un prim ansamblu narativ relatează eforturile Katrei de dinaintea experienţei cruciale a ceea ce ea însăşi numeşte „confirmarea“ sa, *bewereń* ; al doilea ne-o arată învăţându-l pe confesorul său drumul sfinţeniei – o răsturnare de situaţie şi o inversare de roluri care, evocând episodul lui „Isus în mijlocul doctorilor“, serveşte prin aceasta drept model şi emblemă a Spiritului Liber.

Prima secvenţă conţine ea însăşi două momente. În ciuda elevaţiei sufletului său, „care o ajută să treacă de toate piedicile“, Katrei simte mereu „focul dorinţei“ şi o spune : *Herre, mir gebrist noch*! („Doamne, simt încă o lipsă!“). La sfatul înţelegător al confesorului care îi cere „să cedeze dorinţei“ – este unul dintre elementele regulii sfântului Benedict –, Katrei răspunde „Niciodată! Atâta vreme cât nu-mi voi fi găsit locuinţă stabilă (*stete[s] bliben*) în eternitate, nu mă voi opri! Pentru a rezista dorinţei, confesorul o sfătuieşte pe Katrei să se abandoneze simplităţii şi „nudităţii adevărate“, *blosheit* – termen tipic predicii eckhartiene. Ea îi urmează sfatul şi „atâta timp cât durează aceasta, ea are impresia că este cu Dumnezeu“. Dar această impresie nu înseamnă încă o „locuinţă“. E o stare cu o anumită „durată“ (*das wert*), adică o stare tranzitorie, ceva care „trece“. De fapt, impresia de unire e atât de puternică şi de vie, încât se autodistruge. Departe de a fi gustată în pace, viziunea lui Dumnezeu o aruncă violent pe Katrei în ea însăşi, lăsând-o pradă dezorientării şi suferinţei produse de separaţie. Iată, din nou, una dintre temele centrale a teologiei eckhartiene despre fericire. „Viziunea reflectată“ – sau „reflexivă“ – a lui

Dumnezeu, cea prin care nu numai că îl văd pe Dumnezeu, dar și văd sau știu că îl văd, pe scurt „viziunea beatifică" așa cum o descriu sau o proiectează „marii maeștri din Paris", nu poate decât să mă despartă de Dumnezeu :

> Li s-a părut unora şi chiar pare foarte adevărat că floarea şi sâmburele beatitudinii se află în cunoaşterea prin care spiritul ştie că îl cunoaşte pe Dumnezeu. Dar eu spun cu hotărâre că nu este aşa [...]. Eu spun că omul nobil îşi primeşte şi îşi păstrează numai de la Dumnezeu fiinţa şi beatitudinea, în preajma lui Dumnezeu şi în Dumnezeu, iar nu din faptul că l-ar cunoaşte, contempla sau iubi pe Dumnezeu [...]. Fără îndoială că este greu să-ţi imaginezi beatitudinea fără ca omul să aibă conştiinţa faptului şi fără să ştie că îl contemplă pe Dumnezeu. Cu toate astea, dea Domnul ca nu acolo să-mi găsesc eu beatitudinea. Dacă asta e de ajuns altuia, care se mulţumeşte cu atât, mi-e milă de acela.

Departe de a mă uni cu Dumnezeu, cunoaşterea reflexivă lipseşte de Dumnezeu. Adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu este sărăcia duhului, caracteristică celui pe care Eckhart îl numeşte când *om sărman*, când *om nobil*. Omul sărman sau nobil, opus „teologului", este cel ce se bucură de *ἀγνωσία* dionisiană – cel „care nu ştie nimic despre nimic" şi „nu ştie nici măcar că îl vede pe Dumnezeu".

Aruncată în sine însăși prin viziunea ei, realizând astfel zădărnicia oricărei teologii „magistrale", Katrei caută singurătatea. Astfel, confesorul o pierde din vedere pentru un timp. Atunci când ea revine, discursul său e cu totul schimbat : „Doamne, zice ea, bucură-te cu mine, căci eu am devenit Dumnezeu!" (*Herre fröwent üch mit mir, ich bin gott worden*). Departe de a respinge expresia – şi ideea – „îndumnezeirii" lui Katrei, confesorul exclamă : „poţi rămâne Dumnezeu!". „Fata" se întoarce atunci la biserică şi, timp de trei zile – ca şi Hristos în mormânt –, cade într-o stare care are aparenţele morţii. La sfârşitul celor trei zile urmează să fie îngropată, numai confesorul se opune. Şi este răsplătit, Katrei își revine în fire, iar dialogul reîncepe :

Dezvăluie-mi ce ai aflat.
– N-aş putea, ceea ce am aflat nu ar şti nimeni s-o spună.
– Măcar ai acum tot ce voiai?
– Da, sunt confirmată. (*Ich bin bewert*).

„Locuinţa eternă" (*stete[s] bliben*), confirmarea (*beweren*), faptul de a fi confirmat, *bewert sein*, care pune capăt duratei dorinţei şi nostalgiei (*weren*), trece prin moarte. Moartea despre care se vorbeşte aici este diferită de cea descrisă în *Revelaţiile iubirii divine* de Julian de Norwich, de exemplu. La Julian experienţa morţii, foarte exact descrisă, reprezintă preludiul unei a doua „răni", dorită cu ardoare, cea a compasiunii, altfel spus, însuşirea, repetarea suferinţelor lui Hristos pe Cruce. Julian se află în pragul morţii când, în chiar inima acestei treceri, ea simte dorinţa de a merge mai departe, de a se uni prin graţia divină cu durerea lui Hristos. Impresia, sentimentul „morţii" *în care orice durere se stinge*, o face să-şi dorească o altă durere, cea a Patimilor :

> Atunci partea de sus a trupului meu începu să moară, într-atât încât nu mai simţisem nimic, iar respiraţia îmi deveni foarte scurtă. În acel moment credeam cu adevărat că trec dincolo, căci suferinţa îmi dispăru dintr-o dată ; şi mă simţii atât de bine, cum nu mă mai simţeam niciodată, mai ales în partea de sus a trupului. Uimită în faţa unei schimbări atât de repezi, gândii că era lucrul lui Dumnezeu, iar nu al firii. Totodată, senzaţia de bine pe care acesta mă făcea să o simt nu-mi dădu nici o speranţă de viaţă : eram numai pe jumătate mulţumită, aş fi preferat să fiu izbăvită de lumea asta. Atunci îmi veni deodată în minte dorinţa de a primi cea de a doua rană, ca un dar mărinimos de la Domnul Nostru, deci tot trupul mi se umplu de sentimentul sfintelor sale patimi. Îmi doream ca suferinţele sale să devină ale mele, cu compasiune şi sete de Dumnezeu. Cu toate astea, nu mi-am dorit niciodată să-l văd pe Dumnezeu cu ochii trupului, ci numai să simt compasiunea pe care orice suflet curat poate să o simtă faţă de Domnul Nostru Isus care s-a făcut om din dragoste pentru noi. Voiam deci să sufăr împreună cu El în acest trup muritor, atât cât va fi voia lui Dumnezeu.

Nimic asemănător la Katrei. Nici trup, nici durere, nici tensiune. Moartea în care zace misterul lui Dumnezeu nu înseamnă nimic – cel puţin nimic care să poată fi spus –, e o stare de vacuitate, o trecere prin golul unde nu sălăşluieşte nici o dorinţă, nici măcar aceea de a îmbrăţişa durerea celui Răstignit. La Katrei, moartea nu are o funcţie inaugurală, ea nu deschide un spaţiu – aşa cum deschide, la Iulian, spaţiul Imitaţiei lui Hristos –, ci se plasează în poziţie intermediară, într-o secvenţă având la extreme îndumnezeirea şi întoarcerea la viaţă. Planul propus de povestea morţii lui Katrei nu este cel al experienţei care stă la baza unei dorinţe mimetice : e reproducerea inversată, în dublu, a poveştii lui Hristos – Întruparea, moartea, învierea. Lui Hristos făcut om, coborât în mormânt şi revenit la viaţă îi răspunde drumul lui Katrei, „devenită Dumnezeu“, „moartă“ pentru oameni şi redeşteptată la o viaţă nouă. Cei doi versanţi ai „misticii“ medievale apar aici limpede : la Julian cuplul Pătimire – Imitaţie, la Katrei cuplul Întrupare – îndumnezeire, cărora le corespund două chipuri ale lui Hristos : Răstignitul care a suferit pentru a răscumpăra păcatul lui Adam şi Dumnezeu făcut om, noul Adam, venit să ne anunţe că prin graţia divină putem şi noi să fim ceea ce el este prin natură.

Hristos al lui Katrei este Omul nobil al lui Eckhart, fapt confirmat de urmarea povestirii.

Ce trebuie să facă cel ce a trecut prin moarte – cel ce a fost „confirmat“? Ce-i rămâne de îndeplinit? Care ar putea să-i fie faptele şi speranţele? Acestea sunt întrebările pe baza cărora se articulează a doua secvenţă a *Tratatului*.

Confesorul o întreabă pe Katrei despre exerciţiile ei spirituale : „Ce faci înainte de a fi confirmată? Ce faci după aceea?“ Întrebarea se dovedeşte decisivă. Într-adevăr, se ştie că fraţii şi surorile Spiritului Liber propovăduiau un calm radical, că respingeau orice fel de muncă, renunţau la sacramente şi, în general, neglijau toate îndatoririle şi recomandările formulate în cadrul Bisericii instituţionale – „Biserica cea mică“, după spusele Margueritei Porète. Katrei răspunde fără întârziere.

Înainte de a fi confirmată, exercițiile sale interioare constau în „a-și înălța potențele sufletului“, astfel „ea contempla toate lucrurile în oglinda adevărului“. Privind în ea însăși, cunoștea „tot ce a făcut și face Dumnezeu pe pământ ca și în cer“ – toată „creația“ : *alles des geschöpffte[s] gottes* – și „îl vedea pe Dumnezeu“. După *beweren* totul se schimbă. Ea nu mai are literalmente *nimic de făcut.*

Nimic de făcut cu „ceea ce a fost făcut“ : ceea ce înseamnă că ea nu mai are nici o legătură nici cu creația, nici cu Dumnezeu creator – acolo unde se află ea nu e nimic de făcut, căci „a face“ nu ar însemna decât a prelungi în sine separația și distincția : orice faptă este o separație.

Nimic de făcut nici „cu ceea ce a fost spus“, „pus în cuvinte“ (*me, alles, das ie gewortiget ward*) – prin care Katrei înțelege fără îndoială rugăciunea ; aceasta, adresându-se lui Dumnezeu prin cuvinte, îl leagă de limbaj, ascunzându-l sub o infinitate de nume : ca și fapta, limbajul separă.

Dar atunci, obiectează confesorul, ce-ți rămâne de făcut după *beweren*, dacă nu mai poate fi vorba nici de acțiuni și nici de cuvinte? Katrei răspunde :

> *Ich bin bevert.* Sunt confirmată. Confirmată întru dumnezeire pură, acolo unde nu există nici imagini, nici forme.

Ciudat răspuns, căruia trebuie să-i analizăm fiecare termen.

– *Sunt confirmată* : după confirmare nu există nimic altceva decât confirmarea. Ceea ce înseamnă că nu există după confirmare, căci nu există „după“ în confirmare. Cine a fost confirmat este confirmat[141].

– *Întru dumnezeire pură.* „Dumnezeire“ se opune lui „Dumnezeu“. Înainte de confirmare, Katrei îl vedea încă pe „Dumnezeu“ ; după ea nu mai vede nimic, pentru că nu mai e nimic de văzut *: ea se află în dumnezeire.*

– *Acolo unde nu există nici imagini, nici forme.* Cuvântul „imagini“ trimite la viziunea speculară, la perceperea lui Dumnezeu și a creației în oglinda adevărului. „Locuirea“ sau fixarea în dumnezeire înlătură viziunea speculară, căci

suprimă atât oglinda cât și modelul și imaginea. Această înlăturare este numită de Eckhart *entbildung*. Starea de necunoaștere ori mai degrabă de „cunoaștere prin îndepărtarea imaginilor“ e descrisă în predica 40 :

> Atunci când omul se unește întru totul cu Dumnezeu în iubire, el este rupt de imagini, format și transformat în armonia divină în care el este Una cu Dumnezeu (Als sich der *mensche mit minne ze gote blôz vëgende ist, sô wirt er entbildet und ingebildet und üderbildet in der götlichen einförmicheit, in der er mit gote ein ist*).

Doctrina descrisă aici este deci eckhartiană, *Entbildung* corespunde noțiunii dionisiene de *ἀφαίρετις*. Ea nu e nici nouă, nici suspectă, în sine ; utilizarea care i se dă este, în schimb, problematică. Ea se află, de altfel, în centrul mai multor pasaje din *Cartea mângâierii divine* și din *Predica despre Omul nobil* puse în discuție de comisia din Köln. Pentru Katrei, *entbildung* îți permite „să ajungi la unicitatea“ (*einförmicheit*) divină, la unitatea esențială, la Fondul abisal (*abgrunt*) al divinului, ca și cum această „uniformitate“ ar fi dincolo și deasupra Treimii Persoanelor – Tatăl, Fiul și Sfântul Spirit.

Starea ce rezultă în urma practicării acestui *entbildung* este descrisă drept stabilă. Confesorul întreabă : *bistu als steteklich da*? „Rămâi mereu Acolo?“ Katrei răspunde : „Da!“. Pentru a înțelege acest răspuns, trebuie să observăm că *entbildung* e definit literalmente ca „schimbare“ – *aufhebung* – „a creaturalității“. „Acolo unde sunt eu“, urmează ea, „nu poate nimeni să ajungă într-un mod creatural“ (*in creatürlicheit*).

Unde este ea? „Acolo“, spune, în cuvinte tipic eckhartiene, „unde era înainte de a fi făcută“. Acolo unde eram *blos got vnd got*, „Dumnezeu cu Dumnezeu, Dumnezeu în Dumnezeu“. „Acolo unde sunt“, adică în dumnezeirea pură, nu există nimic care creează. „Tot ceea ce luăm drept călăuză (*leit*) prin imagini și cuvinte“ nu folosește decât pentru „călătorie“ (*reiczen*), pentru omul trăitor, rătăcitor, „călător pe pământ“. Confirmarea, adică beatitudinea

pământească, viața preafericită, depășește orice închipuire și orice limbaj, căci îmi depășește eul. Katrei poate să formuleze ecuația ce guvernează textul în ansamblul său și îi conferă sensul de manifest al Spiritului Liber : *pentru a fi confirmat, trebuie mai întâi să devii Dumnezeu*. Nu e vorba doar de faptul că „orice suflet care pătrunde în Dumnezeu devine Dumnezeu" – ceea ce ar însemna o aplicare a regulii teologice tradiționale potrivit căreia : „Tot ce este întru Dumnezeu este Dumnezeu". Forța, impactul, noutatea poziției lui Katrei țin de faptul că ea formulează o condiție – nu o consecință sau un efect – a „accesului la dumnezeire" :

> Nici un suflet nu poate pătrunde în Dumnezeu *înainte* de a fi devenit Dumnezeu, *în felul în care* el era Dumnezeu *înainte să fi fost creat*.

Rămâne o întrebare : „Cum să ajung eu însumi la asta?" întreabă confesorul. Katrei răspunde : „Trebuie să te întorci în nimic înainte de a te întoarce la originea tuturor lucrurilor" (*alle creaturen müssen alle zenicht wider werden, e si in iren ursprung wider komen*). „Să fii redus la nimic." Cu această formulă – reluată apoi de Tauler – relația care, până în acel moment, îl unea pe Katrei și pe confesor se inversează. Maestrul devine elev, eleva devine anchetator. De-acum înainte ea conduce discuția. Întrebarea sa, de care depinde totul, se limitează la puține cuvinte : „Știi ce este neantul?" (*Merckent, was nütt si?*). Confesorul răspunde că neantul nu este nimic altceva decât „lucruri pervertite" (*gebresthaffte ding*) și că trebuie să te ferești, să te păzești de Nimic. Katrei afirmă că nu este de ajuns. Trebuie, spune ea, să te conduci numai după acestea :

> Trebuie să vă nimiciți mai prejos de voi înșivă și de toate creaturile, în așa fel încât să nu mai simțiți că trebuie să faceți vreun lucru, ci să-l lăsați pe Dumnezeu să lucreze în voi.

Această apologie a detașării și a nimicirii este, și ea, eckhartiană. Confesorul vede în neant numai ceea ce îi sugerează tradiția teologică a Părinților latini. „Neantul" e

substanţa răului, a păcatului, corupţia, sensibilul, corporalul, tot ce se naşte spre a muri, tot ce trece, tot ce decade. Pentru Katrei, dimpotrivă, la fel ca pentru Eckhart, adevărata cale (*rihtunge*) constă în aneantizare (*vernihtunge*). Există două feluri de neant – deasupra neantului „creat" stă Neantul „divin" – şi două morţi – viaţa după natură este o moarte, moartea după harul divin şi după Esenţă este o viaţă. Un tratat eckhartian, probabil apocrif, afirmă în termeni şi mai puternici o asemenea „tanatologie" speculativă :

> Noi murim trecând dintr-un timp în altul, dar sufletul moare de o moarte totală în minunea Dumnezeirii. Din cauză că nu poate înţelege natura divină, sufletul trebuie să se grăbească înspre neant şi să devină neant. În această ne-fiinţă el este înghiţit, şi prin necunoaştere se uneşte cu necunoscutul, şi prin ne-gândire (*ungedachten*) se uneşte cu ne-gânditul (*ungedachte*), şi prin ne-iubire se uneşte cu ne-iubitul. Nimeni nu poate răpi morţii ceea ce ea a cuprins deja. Moartea desparte viaţa de trup, desparte sufletul de Dumnezeu şi îl aruncă în Dumnezeire, iar el se cufundă în aceasta, pentru ca ea să rămână necunoscută tuturor creaturilor. Uitarea sa devine atunci asemeni uitării celor ce s-au făcut mormânt şi ea devine de nepătruns pentru orice înţelegere. Tot aşa cum Dumnezeu este neînţeles, şi ea devine de neînţeles. Aşa cum sunt cu neputinţă de înţeles morţii care rămân aici jos în propriile trupuri, tot aşa sunt cu neputinţă de înţeles morţii care au murit în Dumnezeire. Sufletul caută veşnic această moarte. Atunci când sufletul este ucis în cele trei Persoane, el îşi pierde propriul neant şi este aruncat în Dumnezeire. Acolo descoperă chipul neantului divin[142].

Aceasta e doctrina lui Katrei. Este ea, într-adevăr, şi a lui Eckhart? Asta este o altă problemă. În orice caz, este rezultatul învăţăturii sale.

„Homo humilis"

Studiind la Paris în anii 1293 – 1294, predând apoi acolo, în două rânduri (în 1302 – 1303 şi 1311 – 1313) Eckhart a cunoscut tezele „intelectualiste" ale maeştrilor în

arte. Puşi în faţa exaltării virtuţii „mărinimiei" care, în ciuda condamnărilor din 1277, pecetluia în epocă însuşi principiul idealului filosofic, confraţii săi teologi se aplecau asupra unei concepţii înguste, însă la fel de radicale, despre smerenie, ridicată la rangul de virtute creştină fundamentală[143].

Trecând din Paris în Germania, se părea că va avea de-a face cu un auditoriu întru totul câştigat de partea teologilor. Nu erau toate călugăriţele, inclusiv beghinele, supuse celor douăsprezece trepte de smerenie definite de sfântul *Benedict* (să-ţi aduci aminte întotdeauna de poruncile lui Dumnezeu, să faci voia celuilalt, să-ţi asculţi superiorul, să înduri cu răbdare nemulţumirile, să-ţi mărturiseşti gândurile rele, să te mulţumeşti chiar şi cu lucruri fără valoare, să crezi că nu reprezinţi nimic, să nu faci nimic altceva afară de ceea ce recomandă regula, să păstrezi tăcerea, să rămâi grav, să vorbeşti puţin şi cu seriozitate, să te arăţi smerit)?

Cazul lui Katrei, decretele Conciliului de la Vienne, repetatele acţiuni ale arhiepiscopilor de Strasburg şi de Köln, arată că lucrurile nu stăteau deloc aşa. Etica lui *vernihtunge* şi a „vacuităţii libere" practicate de fraţii şi surorile Spiritului Liber pusese sub semnul întrebării însăşi concepţia despre *humilitas*. Purtau discuţii şi dispute despre orice, dispreţuiau totul, se ridicau deasupra tuturor.

Având misiunea de a vorbi femeilor, Eckhart nu putea să folosească nici limbajul filosofilor – care le-ar fi întărit în greşeală sau le-ar fi sedus –, nici pe cel al teologilor – care le-ar fi dezgustat sau le-ar fi revoltat. Neputând să aleagă între cele două virtuţi, cel puţin nu în formularea lor tradiţională, el se găseşte obligat să formuleze o noţiune creştină a nobleţii care să sintetizeze virtutea filosofului şi virtutea creştinului într-un fel de smerenie mărinimoasă.

Dacă noţiunea de nobleţe a bântuit Germania lui Eckhart şi Italia lui Dante, dacă amândoi au ajuns pe căi diferite, dar pornind de la aceleaşi realităţi materiale şi dezvoltând aceleaşi resurse intelectuale, să impună o formulare pe cât de nouă pe atât de durabilă acestei noţiuni, dacă, deci,

problema „intelectualilor“, departe de a se stinge o dată cu condamnările pariziene din 1277, dimpotrivă, s-a extins în afara Parisului şi a Franţei, a migrat şi s-a răspândit în limba vulgară, dacă a cucerit noi clase şi noi grupuri sociale, în sfârşit, dacă şi-a adjudecat spiritul femeilor, aceasta se datorează înainte de toate capacităţii de sinteză şi de asimilare a celor doi gânditori, german şi italian. *Inventarea unei forme de smerenie interioară pe care am putea-o numi nobleţe, aceasta era misiunea intelectuală a lui Eckhart în Renania.* Faptul că o parte a auditoriului său a văzut în ea – pentru că voia să vadă – o respingere a ascultării şi o chemare la eliberarea de orice ierarhie este o consecinţă pe care, fără îndoială, că maestrul nici nu dorise şi nici nu o prevăzuse măcar. Étienne Tempier cunoştea riscurile pe care orice resuscitare a moralei filosofilor antici le presupunea pentru creştinătate : interzicând unei instituţii să profesionalizeze excesul, el voise să taie răul de la răcădină. O jumătate de secol mai târziu răul părăsea instituţia şi intra chiar în conflict cu orice formă de instituţionalizare. Beghinele şi begarzii înlocuiseră Universitatea ; în limba lor şi prin felul lor de viaţă specifică, marginalii profesau un ideal filosofic fără să cunoască nimic din filosofie.

Tema unităţii dintre mărinimie şi smerenie nu era nouă : în secolul al XIII-lea sfântul Bernard o evocase deja. Cu toate acestea, pentru a fructifica bazele sintezei sale, Eckhart trebuie să pornească de la o definiţie a smereniei care să se preteze la o tratare filosofică[144]. Evident că nu putea fi vorba despre definiţia tradiţională : „respingerea sau dispreţul fără de sine însuşi“. Trebuia găsit altceva. Propunerea vine dinspre o altă definiţie, paradoxală la prima vedere, care considera că adevărata smerenie constă într-o „aneantizare a creatului“. Formulată în cadrul chestiunii *De humilitate,* disputată de sfântul Bonaventura în 1255/1256, şi în *Compendium de virtute humilitatis*, opera unui franciscan necunoscut, însă aflat sub influenţa directă a lui Bonaventura, această teză avea totul pentru a seduce un auditoriu format din beghine. Putem să o analizăm astfel.

– Ființa poate fi de două feluri, ființă după natură și ființă după har, și există două feluri de smerenie, smerenia întru adevăr, care se naște din considerarea „nihilității" noastre, și smerenia întru rigoare, care se naște din conștiința păcatului, neant al harului. Smerenia întru adevăr e „rădăcina" răbdării, a mărinimiei și a statorniciei. Ea „privește toate creaturile ca neant" și le consideră drept neant (*omnia inquantum nihil pro nihilo ducit*) și, „dominându-le" (*praesidens*), „calcă în picioare întreaga nihilitate a ființelor create" (*conculcat totam nihileitatem entium sub pedibus suis*) ; ea consideră drept neant orice măreție sau trufie ; deci – împotriva aparentei opoziții dintre mărinimie și smerenie –, omul smerit se comportă cu mărinimie și este mărinimos, se comportă ca un aristocrat care transcende, depășește întregul creat printr-o „anume elevație" – o ținută semeață (*per quandam altitudinem*) – care îl determină să *disprețuiască* totul. *Compendiul anonim* descrie în termeni cu adevărat metafizici și psihologici această etică a distincției radicale :

> Prin intelecția (prin perceperea intelectuală a) nihilității oricărei creaturi, omul smerit își separă spiritul de vanitatea (sau vacuitatea) totală a speciilor create (*per intellectum nihileitatis suae et omnis creaturae ab omni vanitate speciei creatae mentem abstrahit*).

Propunând probabil prima atestare a termenului *nihileitas* în literatura teologică latină, *Compendium de virtute humilitatis* făcea să fuzioneze *contemptus mundi* din spiritualitatea creștină cu *despicientia rerum externarum* ținând de mărinimia aristotelico-stoică, însă acest dispreț față de lume nu reprezenta, ca în cazul filosofilor, o revendicare a măreției omenești, ci modalitatea de „aneantisment al omului și a întregului creat dinaintea măreției lui Dumnezeu".

Pus în fața a două teze precise și contradictorii în același timp – cea propusă de *Magistri artium* care despărțeau umilința de mărinimie pentru a proslăvi măreția filosofului prin disprețul față de lume, și cea propusă de Bonaventura și de *Compendium* care alăturau umilința și mărinimia pentru

a proslăvi măreţia lui Dumnezeu prin dispreţul faţă de creatură – Eckhart a împrumutat din fiecare.

De la teologia lui Bonaventura, preia noţiunea şi chiar cuvântul „nihilitate“, precum şi teoria umilinţei ca dominare a creatului : de la intelectualism aristocratic al filosofilor preia definirea mărinimiei ca virtute a omului după intelect. Odată unită, este evident că aceste noţiuni îşi pierd statutul original, iar conţinuturile lor sunt redefinite într-o dialectică subtilă destinată să convingă nişte creştine care nu erau cu totul „călugăriţe“, dar nu erau încă nici „filosofi“. Aceasta face din predica germană a lui Eckhart un prilej de schimbare a ideilor, în care circulă şi se dezvoltă numele tuturor „virtuţilor“ – „sărăcie“, „umilinţă“ şi „nobleţe“ (*edelkeit*), sau, într-un cuvânt care le rezumă pe toate, „detaşare“ (*abegescheidenheit*) – capabilă să realizeze *o viaţă fericită* pe pământ.

O *viaţă fericită*, adică un raport viu al omului cu Dumnezeu, aşa cum „contemplaţia filosofică“ sau „înţelepciunea teoretică“ a lui Aristotel pot să se armonizeze cu o teologie a „naşterii lui Dumnezeu în suflet“ – „deificarea creştinului“ – atât de dragă Părinţilor greci şi atât de puţin gustată de Latini, dar căreia impetuoasa formulă a lui Katrei – *Ich bin got worden*! – îi va concentra moştenirea.

Gândite ca detaşare, echivalenţa dintre nobleţe, umilinţă şi sărăcie este cifrul tuturor aspiraţiilor *intelectuale* din secolul al XIV-lea. Pentru a depăşi opoziţia sigeriană dintre măreţie şi nimicnicie şi, în acelaşi timp şi definirea umilinţei ca rădăcină a mărinimiei după Bonaventura, Eckhart a trebuit să dovedească valoarea, coerenţa şi dinamica intelectuală proprie acestor două forme de viaţă. Declarând echivalenţa ipotezelor, n-a acţionat ca „mistic“, nici doar ca teolog, ci în primul rând ca filosof. În fapt, dacă „umilinţa perfectă“ nu poate fi gândită fără înţelegerea neantului creaturii, detaşarea care îi dă sensul ultim nu poate fi gândită fără sprijinul filosofiei. În acest punct, o dată mai mult, gândirea lui Eckhart se acordă cu cea a lui Dante.

Metafizica fluxului și teologia harului

Ca și *nobiltade* a lui Dante, noțiunea eckhartiană a umilinței, a nobilei sărăcii, presupune o anumită viziune asupra cosmosului, și anume : teoria metafizică a fluxului, a „influenței" pe care, ca și Alighieri, Eckhart o găsea în *Liber de causis* și în *Metafizica* lui Avicenna, în interpretarea pe care i-o dăduse Albert cel Mare. Adera oare Eckhart, ca și Dante, la concepția astrologică a influenței astrelor? Numeroasele comparații pe care le introduce (de exemplu în predicile 54 a și 14) între influența stelelor sau a soarelui asupra pământului și cea a lui Dumnezeu asupra sufletului dovedesc că îi acceptă cel puțin limbajul :

> Maeștrii spun că *stelele își imprimă în întregime forța în profunzimile pământului, în natură și în elementul terestru și că acolo ele produc aurul cel mai pur*. Dacă sufletul se așază în profunzime și în miezul ființei sale, puterea divină se revarsă în el, în mod absolut, lucrează acolo în cea mai mare taină și dezvăluie lucruri mărețe. Sufletul este astfel mărit în mod absolut și înălțat în iubirea de Dumnezeu care este asemeni aurului pur. Pământul este lucrul cel mai îndepărtat de cer, el s-a ghemuit într-un colț, îi este rușine, ar vrea să se ascundă cu totul de cerul luminos. Unde să se oprească atunci? Dacă fuge în jos, ajunge la cer ; dacă fuge în sus, nu poate să scape de el. Cerul îl alungă într-un colț. Îi imprimă forța sa și îl face fecund. [...] La fel stau lucrurile cu omul drept și smerit[145].

Oricare ar fi poziția sa asupra influenței astrelor, Eckhart păstrează, în orice caz, esențialul „teologiei peripatetice" : pentru că se află în centrul lumii. Pământul este lucrul cel mai de jos – se cunosc spusele lui Macrobius : „Într-o sferă, numai despre ceea ce este în centru se poate spune că este jos", el este lucrul cel mai josnic, așa cum elementul terestru este „excrementul elementelor". Această „rușine" a Pământului față de „noblețea stelelor" dă un sens cvasi-moral geocentrismului – Pământul fiind locul umilinței radicale[146]. Ea exprimă, în același timp, slăbiciunea, deficiența

centrului şi incapacitatea sa nativă de a se sustrage de sub influenţă, de sub forţa Cerului. Principiul metafizic care articulează fecundarea violentă a unui centru esenţial înjosit este tocmai influenţa, „fluxul superiorului în inferior“ având drept contrapartidă sau opus pozitiv nobila natură a Cerului ce îl „obligă“ să se imprime jos. Superiorul se revarsă, curge şi emană în inferior prin propria-i natură, el nu poate face altceva şi nici altfel.

Acesta constituie punctul de pornire cosmologic care, pe linia etimologică ce duce de la pământ (*humus*), la om (*homo*) şi la umil (*humilis*) îi furnizează lui Eckhart cadrul unei reformulări filosofice decisive a noţiunii creştine de smerenie.

„Respingând toate creaturile de sub el şi supunându-se numai lui Dumnezeu“ smeritul îl „constrânge“ pe Dumnezeu să se propage în el, căci – după mărturia lui Pseudo-Dionisie însuşi – „natura Binelui suprem e să se propage pe sine şi, făcând aceasta, să propage fiinţa“ (*Bonum est diffusivum sui et esse*). Reciproc, orgoliosul care nu se supune lui Dumnezeu, îl pierde şi rămâne fără cauză, se nimiceşte în neant, în acest rău care, după Augustin şi Dionisie, nu este cauză eficientă pentru nimic, ci numai cauză deficientă a neantului. Lipsit de Dumnezeu, adică sustrăgându-se fluxului de har, păcătosul devine neant printre drepţi. La Eckhart, adevărul şi exigenta smereniei bonaventuriene se întâlnesc astfel în „nobila renunţare“ a unei smerenii care, potrivit *Predicilor germane* 15 şi 14, îi comandă lui Dumnezeu să se reverse :

> Dumnezeu, asemeni soarelui în străfundurile sale cele mai adânci, se află în străfundul umilinţei. Da! De aceea omul nu are nevoie să-i ceară lui Dumnezeu, dimpotrivă : îi poate porunci pentru că înălţimea dumnezeirii nu poate privi decât în străfundul umilinţei, omul umil şi Dumnezeu fiind unu şi nu doi (pr. 15).
>
> Dumnezeu este asemeni soarelui. Ceea ce este mai înalt în străfundul său fără margini corespunde cu ceea ce este mai jos în străfundul umilinţei. Omul cu adevăr umil nu are nevoie

să-i ceară lui Dumnezeu : îi poate porunci, căci înălţimea dumnezeirii nu îşi găseşte seamăn decât în străfundul umilinţei (Pr. 14).

Evident că aceste cuvinte rostite în faţa surorilor au suscitat reacţia Inchizitorilor din Köln. Radicalismul lor nu constituie totuşi semnul unei „mistici a excesului", ci indiciul unei adevărate strategii intelectuale, urmărind să orchestreze întâlnirea metafizicii peripatetice şi a teologiei creştine cu un public de nefilosofi. Asta îl deosebeşte pe Eckhart de Dante. Pentru Alighieri, ordinea naturii şi cea a harului erau distincte : *influentia* se limita la domeniul stăpânit de adevărul filosofilor şi nu-l atinge pe cel al teologilor. *Pentru Eckhart legea „fluxului" sau „cauzalitatea esenţială" este realmente valabilă şi pentru natură şi pentru har*. Mărinimia eckhartiană înseamnă amplitudine, deschidere, literalmente „măreţie" a unui suflet golit de orice creat : este literalmente măreţia vidului care, în puritatea sa absolută, face din aceasta Locul natural al lui Dumnezeu – o expresie în care se recunoaşte ecoul fizicii lui Aristotel şi care, culmea culmilor, asimilează tacit „coborârea lui Dumnezeu" în suflet cu căderea corpurilor care, aşa cum ştie oricine, *cad în jos*[147] :

Că detaşarea îl constrânge pe Dumnezeu să vină la mine, o demonstrez astfel : orice lucru tinde irezistibil către locul natural ce-i este propriu ; or, locul natural şi propriu lui Dumnezeu este unitatea şi puritatea care, la rândul lor, sunt efectul detaşării. Rezultă că Dumnezeu se oferă negreşit unei inimi detaşate[148].

Locuirea interioară

Dacă natura are oroare de vid, Dumnezeu îşi găseşte aici Locul său natural. Vidul nu există în natură ci stă în puterea omului, datorită detaşării. Golindu-se în întregime de creat, sufletul devine liber pentru un Dumnezeu eliberat de suflet, „îl lasă pe Dumnezeu să fie ceea ce este" adică să se reverse, să emane spre Locul său. Pentru a nu pierde

adevăratul sens a acestei asimilări reciproce a metafizicii fluxului cu teologia harului, trebuie să adăugăm formulele eckhartiene la datele care le încadrează și le evaluează. Să reluăm, deci, în întregime, fragmentul din Predica 14 reținut în *A doua listă de acuzare* de la Köln :

> Am spus la Paris, în şcoală, că toate lucrurile ar fi împlinite în omul drept şi umil. Dumnezeu este asemeni soarelui. Ceea ce este cel mai înalt în insondabila dumnezeire corespunde cu ceea ce este mai jos în străfundul umilinţei. Omul cu adevărat umil nu are nevoie să-i ceară lui Dumnezeu, el îi poate porunci căci înălţimea dumnezeirii nu îşi găseşte seamăn decât în străfundul umilinţei, aşa cum am spus-o în *Sent merueren*. Omul umil şi Dumnezeu sunt una. Omul umil are putere asupra lui Dumnezeu, exact cum Dumnezeu are putere asupra Lui însuşi... Ceea ce face Dumnezeu, face şi omul umil, şi ceea ce este Dumnezeu, omul este şi el aceeaşi viaţă şi o singură fiinţă. Şi iată de ce iubitul nostru Domn spune : *Învăţaţi de la mine, căci eu sunt blând şi smerit la inimă*. Dacă omul ar fi cu adevărat umil, Dumnezeu ar trebui sau să-şi piardă propria divinitate şi să fie în totalitate deposedat de ea, sau să se propage şi să se răspândească cu totul în acest om. Aseară mi-a venit acest gând : măreţia lui Dumnezeu depinde de umilinţa mea, cu cât eu mă voi smeri mai tare cu atât Dumnezeu se va înălţa mai mult.
>
> *Ierusalimul va primi lumina* spune Scriptura şi profetul. Dar eu mă gândeam ieri că Dumnezeu e cel ce trebuie să fie pogorât nu cu totul, ci interior.
>
> Asta înseamnă un Dumnezeu pogorât. Aceasta mi-a plăcut aşa de mult, încât am scris-o de îndată în cartea mea.
>
> Asta înseamnă un Dumnezeu pogorât nu cu totul ci interior, pentru ca noi să fim înălţaţi.
>
> Ceea ce a fost sus a devenit interior. Tu trebuie să te transformi interior prin tine însuţi în tine însuţi, pentru a fi în tine însuţi. Nu că trebuie să luăm ceva din ceea ce este deasupra noastră : nu! din noi trebuie să luăm, din noi înşine şi prin noi înşine.
>
> Sfântul Ioan spune : *Şi celor câţi L-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu, care nu*

din sânge, nici din poftă trupească, nici din poftă bărbătească, ci de la Dumnezeu s-au născut [Ioan, 1, 12], nu în afara sa ci în el.

Sfânta Fecioară spune : *Cum va fi aceasta, de vreme ce eu nu ştiu de bărbat?* Îngerul răspunde : *Duhul Sfânt se va pogorî peste tine* [Lc. 1, 34].

David spune : *Eu astăzi te-am născut*. Ce înseamnă *astăzi?* Veşnicia. Eu m-am născut veşnic în tine şi tu în mine. Dar nu e de ajuns omului nobil şi umil să fie Fiul unic născut veşnic de Tatăl. Vrea să fie şi tată. Vrea să intre în similitudine cu Paternitatea veşnică. Vrea să-l nască pe cel din care sunt veşnic născut.

Asta am spus în *Meregarden*.

Dumnezeu *întru ale Sale a venit* [Ioan, 1, 11]. Fie al lui Dumnezeu : Dumnezeu va fi *al tău* aşa cum este al său însuşi.

Dialectica umilinţei şi a măreţiei puternic orchestrată prin teoria fluxului, conduce spre un gând care îl tulbură pe Eckhart însuşi şi care transcende limitele filosofiei : „pogorârea interioară" a lui Dumnezeu. Este oare „mistic" acest gând care, în termeni riguroşi, prezintă umilinţa şi înstrăinarea ca dominante în chiar sânul divinităţii? E o falsă problemă şi o eroare de perspectivă istorică.

Important este aici montajul exegetic în care se articulează intuiţia lui Eckhart, adică suita formată din Ioan 1, 12, Luca 1, 34, Psalmi 2, 7 şi Ioan 1, 11. Într-adevăr, cu Isaia 28, 18 („Doamne, cu toţii în faţa Ta zămislit-am dureri de facere am avut şi am născut") şi Galateni 4, 19 („O, copiii mei, pentru care sufăr iarăşi durerile naşterii, până ce Hristos va lua chip în voi!") şi alte câteva, aceste texte sunt considerate în mod tradiţional ca purtând temele conexe filiaţiei divine, a naşterii omului la viaţa divină (a doua naştere) şi a naşterii Cuvântului în suflet (divinizarea umanităţii).

Dacă suntem atenţi la habitudinile exegezei, putem aşadar descifra teologic acest limbaj pseudo-mistic ; „pogorârea" lui Dumnezeu înseamnă Întruparea, primul act al umilinţei divine, moment primordial al divinizării mântuitoare a omului. „Pogorârea interioară" este al doilea moment al

umilinţei lui Dumnezeu : Locuirea interioară a cuvântului, har instaurator al chipului lui Dumnezeu.

Teza cea mai importantă a lui Eckhart e că Dumnezeu „se face trup pentru ca să locuiască în noi". Aşa cum spune în *Comentariul asupra Evangheliei lui Ioan* : „Harul Întrupării există în vederea harului Locuirii". Această ultimă formulă transpune una dintre *Postilles* ale lui Hugo din Saint-Cher despre Ioan. Pentru acest clasic al teologiei dominicane, într-adevăr „Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu nu prin natură ci prin har". Pogorârea lui Dumnezeu în cele două haruri, al Întrupării şi al Locuirii interioare este, aşadar, o doctrină care nu are nimic extraordinar prin ea însăşi.

Ceea ce reţine şi preocupă în prezentarea eckhartiană a unei teze tradiţionale este jocul de texte ce apar în *Predica* 14. Într-adevăr, interpretarea la Ioan 1, 11 *in propria venit*, „întru ale Sale a venit", nu presupune numai că omul se face „al lui Dumnezeu", deci că îndepărtează de la sine tot ceea ce este el însuşi prin natură, „face pe Dumnezeu al său", aşadar îşi însuşeşte prin har tot ceea ce Dumnezeu este el însuşi prin natură, ci şi că acest gest de îndepărtare apropiantă, de nesupunere, corespunde felului în care „Dumnezeu este el însuşi al său". Această corespondenţă insondabilă este exprimată în cele trei autorităţi premergătoare lui Ioan 1, 11, adică Ioan 1, 12, Luca 1, 34, Psalmi 2, 7. Bazându-se pe Ioan 1, 12, Eckhart spune că „puterea de a deveni Fiu al lui Dumnezeu" aparţine „celor ce sunt născuţi din Dumnezeu, nu în afara Lui ci în El" ; bazându-se pe Luca 1, 34, explicitează această naştere prin maternitatea Mariei, fecioara însărcinată prin Duhul Sfânt ; bazându-se pe Psalmi 2, 7, înlătură diferenţa dintre Fiu prin natură şi fii adoptivi într-o teogenezie eternă. Citite împreună, aceste trei teze arată de acum că „pogorârea interioară a lui Dumnezeu înseamnă naşterea lui Dumnezeu în suflet", care e veşnică, prin însuşi faptul că Locul său unic este, fără nici o diferenţă, străfundul fără margini al sufletului şi culmea dumnezeirii. Îndepărtarea apropiantă

ajunge la apogeu în ceea ce *Predica* 49 numește „umilința după suflet" : „tot binele pe care Dumnezeu i l-a dăruit vreodată, omul să și-l facă al său și să și-l apropie atât de puțin pe cât o făcea când nu era încă". Din această doctrină s-a inspirat Katrei și a transpus-o într-o experiență.

Dar asta nu e totul. Îndepărtarea apropiantă a omului constituie în același timp o îndepărtare apropiată a lui Dumnezeu. Eckhart nu se mulțumește să afirme că nașterea Fiului în suflet înseamnă renașterea sufletului în Dumnezeu – teză pe care o dezvoltă în *Predica* 10 –, ci afirmă că Tatăl „îl naște pe Fiu în suflet ca în propria sa natură" (*Predica* 4). E suficient să citim cele câteva rânduri din *Predica* 6 care afirmă caracterul ineluctabil al nașterii divine pentru a înțelege că, la Eckhart, nașterea lui Dumnezeu în suflet este mai mult o naștere a lui Dumnezeu în El însuși decât o participare a sufletului la viața trinitară :

> Tatăl îl naște pe Fiu în veșnicie asemeni lui însuși. *Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era cuvântul* : era identic cu El în aceeași natură. Eu spun mai mult : l-a născut în sufletul meu. Nu numai Cuvântul era la El și El era cuvântul, fiindu-i asemenea, ci este în El și Tatăl îl naște pe Fiul său în suflet tot așa cum l-a născut în veșnicie și nu altfel. *Trebuie neapărat s-o facă, fie că îi place sau nu.* Tatăl îl naște fără încetare pe Fiu și eu spun mai mult: mă naște ca Fiu al său și același Fiu. Dar mai spun și că: mă naște nu numai ca Fiu al său, mă naște ca pe el și pe el ca pe mine, și pe mine ca ființa și natura sa.

Această temă reprezintă un leitmotiv al gândirii eckhartiene. *Predica* 6 e foarte apropiată de grupul de predici asupra umilinței rostite la Köln. „Trebuie neapărat să o facă", evocă limpede Predicile 15 și 14. De asemenea, „fie că-i place sau nu" reamintește un pasaj din *Predica* 22, exploatând din nou imaginea geocentrică a Cosmosului în cadrul unei teologii a „influenței" Cerului:

> Pământul nu se poate retrage destul de jos ca Cerul să nu se mai reverse în el, să nu-și imprime în el potența și să-l facă fertil, cu sau fără voia lui. Tot așa și omul care crede că se

> ascunde de Dumnezeu şi care nu poate totuşi să-i scape, căci orice loc îl conţine şi îl revelează pe Dumnezeu. Omul crede că se ascunde de Dumnezeu, când de fapt el aleargă la sânul său. Dumnezeu îl naşte pe singurul său Fiu, fie că vrei sau nu, că dormi sau veghezi, el îşi desăvârşeşte opera.

Folosirea unor formule identice în legătură cu cerul, cu sufletul şi cu Dumnezeu este un exemplu concret de teorie a omologiei dintre realităţile naturale, realităţile morale şi realităţile divine – *in naturalibus, in moralibus, in divinis* – care stă la baza proiectului de explicare a Sfintei Scripturi *per rationes naturales philosophorum*. Nu se ştie cu precizie când s-a rostit *Predica* 6, totuşi putem lua în calcul o referire care pare destul de precisă :

> Am spus-o într-o zi chiar aici : dacă omul îşi însuşeşte sau ia ceva din afara sa, nu este bine. Nu trebuie să-l înţelegem, nici să-l considerăm pe Dumnezeu în afara sa ci ca *al său* şi drept ceea ce este în sine însuşi.

Acest pasaj pare calchiat după teoria privind interiorizarea şi locuirea schiţate în *Predica* 14, întemeindu-se pe versetul din Ioan 1, 11 : *in propria venit*. Aceeaşi Predică 6 afirmă şi că „fiinţa lui Dumnezeu este viaţa mea şi viaţa mea este fiinţa lui Dumnezeu", că – precum Cuvântul – sufletul drept „trăieşte veşnic la Dumnezeu", „asemenea lui Dumnezeu şi la Dumnezeu, întru totul asemănător, nici deasupra şi nici dedesubt" şi că el „atunci când nu se aseamănă cu nimic este asemeni lui Dumnezeu", când „nu este mai asemănător cu sine însuşi decât cu altul şi nici mai aproape de sine însuşi decât de altul", când „nu consideră că propria onoare, propriul câştig sau orice altceva i-ar aparţine" mai mult decât „bunurile unui străin". Această apologie a dezapropierii care este o teologie a umilinţei şi a aneantizării în acelaşi timp, reprezintă evident o apologie a „detaşării" ce implică totalitatea tezelor din tratatul *Von abegescheidenheit* – o ultimă operă a lui Eckhart care, dacă este cu adevărat autentică, pare să fi fost redactată prea

târziu pentru ca Inchizitorii din Köln să fi luat cunoştinţă de ea. În orice caz, *Predica* 39, care revine la rândul său în mod expres la termenii din *Predica* 6, respinge din nou alternativa şcolară a „primelor polemici tomiste" – iubire, cunoaştere, viziune reflectată – pentru a plasa principiul beatitudinii într-o aneantizare ce „nu caută nimic şi nu are nici o ţintă" : „nici răsplată, nici beatitudine, nici asta, nici alta". O astfel de aneantizare constă în „reîntoarcerea în propriul străfund", adică „la Dumnezeu" – ne gândim la Ioan 1, 1. Pogorârea interioară a lui Dumnezeu, naşterea lui Dumnezeu în suflet, interiorizarea de sine prin sine, toate trei sunt spuse de acum în ideea unei „beatitudini a dreptului" care este şi a lui Dumnezeu, căci „cel drept este preafericit acolo unde Dumnezeu însuşi este preafericit". În acest sens, concluzia *Predicii* 39 opune naşterea împlinită ce nimiceşte în ea însăşi dualitatea dintre suflet şi Dumnezeu şi naşterea în curs, singura care lasă loc unei contemplaţii reflexive :

> Sufletul resimte beatitudinea în timp ce se naşte şi nu după ce naşterea sa se împlineşte, căci el trăieşte unde trăieşte Tatăl, adică în simplitatea şi goliciunea fiinţei. Deci întoarce-te de la toate lucrurile şi percepe-te numai în Fiinţă, căci ceea ce e exterior fiinţei este accident şi toate accidentele presupun un *de ce*.

Noua nobleţe sau onoarea vidului

Dacă la Augustin şi la Origene sunt uşor de descoperit termenii alternativei dintre a fi şi a deveni, a se fi născut şi a se naşte, originalitatea lui Eckhart constă în faptul că el gândeşte naşterea împlinită ca pe o percepere a sinelui prin detaşare. O asemenea percepere, neduală, e percepută de Dumnezeu prin Dumnezeu în Dumnezeu. A o impune înseamnă a resorbi atât problema fericirii pe pământ cât şi pe aceea a beatitudinii viitoare într-o viaţă divină care nu are nici o legătură cu viaţa pământească, o viaţă la care sufletul accede după ce a de-devenit, adică după ce a redevenit ceea ce „a fost veşnic în Dumnezeu".

Oricât de fragilă ar fi, cronologia relativă a *Predicilor* 22, 15, 14, 6 şi 39 arată emergenţa progresivă a noţiunii de detaşare.

„Omul umil" despre care, potrivit *Predicilor* 15 şi 14, Eckhart a vorbit „în Şcoală, la Paris", este „Fiul în care", potrivit *Predicii* 39 „Tatăl stăruie ca noi să ne naştem", o generare către care „el este împins de străfundul său, de natura şi de fiinţa sa". Tema „puterii omului umil", cea a dorinţei ce îl constrânge pe Dumnezeu la fel cum ne constrânge şi pe noi şi pe care toată natura o reflectă, exprimă, fiecare în felul său, acea necesitate, pe care am putea să o numim *funciară*, de dezapropriere aproprianță.

În termeni teologici, această doctrină care are toate aparenţele emanatismului, afirmă că există o viaţă preafericită constând în „reintrarea în propriul străfund" şi, odată ajuns aici, în „acţiunea" „fără motiv", „nici pentru Dumnezeu, nici pentru propria onoare, nici pentru nimic altceva din afara sinelui, ci ţinând cont numai de ceea ce este în sinele său propria sa fiinţă şi propria sa viaţă" (*Predica* 6). În ce fel această reintrare înseamnă interiorizare a omului prin ceea ce este în el însuşi şi în acelaşi timp pogorârea interioară a lui Dumnezeu se explică în *Predica* 54b : „pentru a atinge în noi străfundul dreptei umilinţe şi al dreptei renunţări", trebuie „să pătrundem în ceea ce este mai profund în noi şi în acelaşi timp în ceea ce este mai înlăuntrul lui Dumnezeu, să pătrundem în Principiul nostru şi în ceea ce este mai înalt în Dumnezeu", or „ceea ce este mai înalt în suflet este totodată lucrul cel mai de jos, căci este cel mai deplin înlăuntru" : a reintra în propriul străfund înseamnă deci a se înălţa, dar şi a se coborî în sine însuşi şi în Dumnezeu. Dualitatea care stă la baza problematicii viziunii preafericite poate fi înlăturată prin smerenia desăvârşită, adică prin detaşarea, aneantizarea creatului, singură capabilă să facă loc pentru Unu.

> Mulţi oameni simpli îşi închipuie că trebuie să-l considere pe Dumnezeu ca fiind undeva departe, în vreme ce ei sunt aici. Nu e aşa. Dumnezeu şi cu mine suntem unul.

Viața întru Unu, înscăunarea lui Unu în ființa-Fiu e numită de Eckhart, la Paris, „împlinirea tuturor lucrurilor în omul drept și umil“, o împlinire necesară din care nu putea să lipsească Dumnezeu. Adresată teologilor și spiritualilor, doctrina smereniei are totuși și o semnificație filosofică.

Ca aneantizare a întregului creat, smerenia produce vidul care este Locul ce îl cheamă pe Dumnezeu să se pogoare în El însuși. Această putere a vidului fiind în puterea exclusivă a detașării, nu trebuie să ne mirăm dacă, în *Tratatul asupra detașării*, puterea vidului care „îl obligă pe Dumnezeu să vină“ e gândirea succesivă pornind de la fizica aristotelică a locului natural, iar apoi de la un pasaj din *De anima* al lui Avicenna, consacrat teoriei puterilor profetice grație cărora „influența sufletului nobil și foarte puternic trece dincolo de corpul care îi este propriu“ și astfel „îi vindecă pe bolnavi, îi îmbolnăvește pe cei răi, distruge anumite naturi și construiește altele, transmută elementele în așa fel încât ceea ce nu este foc devine foc, iar ceea ce nu e pământ devine pământ“[149]. În limbajul lui Eckhart textul lui Avicenna sună astfel:

> Un maestru pe nume Avicenna spune că noblețea spiritului care rămâne detașat este atât de mare încât tot ce contemplă el este adevărat, tot ce își dorește îi este dat și tot ce poruncește este îndeplinit.

Invocându-l pe Avicenna, cu scopul de a aplica lui Dumnezeu ceea ce acesta rezervase numai materiei, Eckhart nu numai că transpune un filosofem din domeniul naturii în cel al harului, el se străduiește să definească un *status adeptionis* creștin, detașarea, abis pentru gândire, dar de asemenea, și în primul rând, abis al gândirii, care răstoarnă și inversează sensul tuturor discursurilor, fie ele filosofice sau teologice. Adevăratul sens al cuvintelor măreție, noblețe, smerenie, sărăcie, forță sau putere nu este cunoscut nici filosofilor și nici teologilor.

Cei „mari", privilegiații aristotelismului integral, sunt „mici" fără să o știe : ei nu cunosc despre Dumnezeu decât ce se poate spune și trăi în ordinea unei naturi lipsite de har ; cei „umili", după Bonaventura sunt „aici" fără să știe cum trebuie să fie : ei nu știu că intelectualitatea împlinită este har ca vid al întregului creat. Unii au noblețe fără stăpânire, ceilalți au stăpânire fără noblețe. Cu toții stau în fața lui Dumnezeu drept *celălalt*, pe când el este veșnicul *ne-celălalt*.

Elementul „mistic" din teologia filosofică a lui Eckhart constă în reunirea filosofiei cu teologia într-o experiență unitivă fără subiect funcțional. Pentru el, ascensiunea Intelectului înseamnă nașterea Cuvântului, *status adeptionis* ; îndumnezeirea omului și pogorârea interioară a lui Dumnezeu, cele de sus și cele de jos, de acolo și de aici se suprapun într-un străfund fără margini în care nici sufletul și nici Dumnezeu nu au nume. Fericirea intelectuală a filosofilor și viziunea preafericită a teologilor sunt etern depășite de beatitudinea călătoriei imobile. Filosofia și revelația nu sunt opuse, ci se limpezesc una pe alta, aristocratul și cerșetorul, filosoful și spiritualul sunt una, căci „oricât de mulți ar fi fiii pe care îi naște sufletul în veșnicie, Fiul rămâne pentru totdeauna unul singur".

După cum vedem, Eckhart nu e nici antiintelectualist, nici antiaristotelic. Programul său e identic cu cel al lui Dante, însă el îl urmează într-un alt fel. Acolo unde Dante atribuia omului nobil caracteristicile „sufletelor nobile" din Cer, iar apoi, după ce evocase Întruparea ca filosof, trecea la un discurs teologic asupra beatitudinii mult mai conform cu credința catolică, Eckhart trece peste „sufletele nobile" și „Inteligențele separate" ale lui Aristotel și ale peripatetismului și înaintează spre o teologie a lui Unu, o henologie pe care o descoperise la Pseudo-Dionisie ori chiar la Proclus. Îl părăsește pe Aristotel spre a se întoarce la neoplatonism, nu pentru a se pierde în nedeslușitul experienței mistice :

> Luați aminte la ce spune Aristotel despre sufletele separate în cartea care se numește *Metafizica*. Cel mai mare dintre toți maeștri care au tratat vreodată științele naturii vorbește despre acele suflete separate pure, spune că ele nu sunt forma nici

unui lucru și își primesc ființa fluidă direct de la Dumnezeu[150]; și astfel, ele se întorc de unde au purces și își primesc ființa fluidă direct de la Dumnezeu, mai presus decât îngeri[151], și contemplă ființa pură a lui Dumnezeu nediferențiată. Aristotel numește această ființă limpede și pură „ceva". Este tot ce a spus mai elevat Aristotel despre cunoașterea naturii, și nici un maestru nu poate spune ceva mai elevat, doar dacă nu o face întru Duhul Sfânt. Or, eu spun că acest om nobil nu se mulțumește cu ființa pe care îngerii[152] o percep fără formă și de care depind în mod direct: numai Unu unic îl mulțumește[153].

Dante și Eckhart

Eckhart și Dante au fost contemporani. Amândoi au făcut apologia nobleții: *nobiltade* și *edelkeit* sunt cuvintele cheie ale unei noi viziuni asupra existenței, ale unui nou ideal care transpune sau însuflețește idealul de viață filosofic ce stăpânește universitatea din Paris de la sfârșitul secolului al XIII-lea și începutul celui de-al XIV-lea.

„Misticul" german și „poetul" italian au împământenit amândoi aspirațiile „intelectualilor" în afara instituției lor de origine. Folosirea limbii vulgare a adus în societate idealul de viață pe care și-l construiseră „maeștrii" în arte, a universalizat idealul universitar. Se pot face multe speculații asupra destinatarului operei lui Dante – problema e cu atât mai dificilă cu cât *Ospățul* nu a circulat în timpul vieții autorului său; în schimb nu ne putem înșela asupra destinației operei lui Eckhart. Predicator, Eckhart se adresa unui auditoriu. Acest auditoriu cuprindea mulți laici și multe femei, „călugărițe" sau nu în ochii Bisericii.

A vorbi despre falimentul corporației universitare atunci când analizăm situația *discursului intelectual* în Evul Madiu, înseamnă a ignora o parte esențială din istoria medievală. Discursul despre intelect depășește granițele Universității și se răspândește în locuri în care nu ne-am aștepta să-l întâlnim: la monahi sau la beghine, mai exact în acele „țări ale Germaniei" unde, în absența oricărei universități,

mănăstirile – lăcaşuri de studiu ale Cerşetorilor ţineau loc de centre de cultură „superioară".

Comparându-l pe omul nobil cu „un alt Dumnezeu întrupat", Dante se apropie atât de Eckhart cât şi de experienţa beghinelor din Strasbourg. Această apropiere se poate explica doar printr-o referinţă *comună* : contemplarea filosofică a filosofilor arabi pe care „averroiştii" parizieni o transformaseră într-un adevărat manifest. Nobleţea descrisă de Dante era gândită în cadrul teoretic marcat indisolubil de teologia şi cosmologia „peripatetice" ; întregul aristotelism, autentic sau apocrif, convergea către acestea – inclusiv, după cum am văzut, biologia şi astrologia. Fericirea mentală reprezenta încoronarea unei practici a înţelepciunii teoretice, finalizând ansamblul existenţei, şi a unei doctrine a ştiinţei ce explica simultan natura şi posibilitatea.

Dante şi Eckhart sunt deci martori privilegiaţi ai difuzării unor „erori" filosofice pe care nici condamnările din 1277, nici războiul purtat de „Filosoful bărbos" împotriva arabismului nu le-au putut opri. Legătura obscură care unea, în secolul al XIII-lea, tezele, asupra celibatului filosofic, preeminenţa „statutului filosofului", inutilitatea rugăciunii şi zădărnicia sacramentelor şi-a găsit în Germania, după ce interesul pentru ea începuse să scadă în celelalte ţări, adevărata dimensiune socială : modul de viaţă al beghinelor precum Katrei înseamnă filosofia, egoismul virtuos, prietenia hetairică, prelungite, prin mijloace diferite, în comunităţi de femei care trăiau şi munceau în lume.

Clericii participanţi la Conciliul de la Vienne au recunoscut, în felul lor, fenomenul, încercând să le conducă pe aceste femei-filosofi spre problematica şi modelul *castităţii*. Nu constituie o întâmplare faptul că decretul împotriva beghinelor se încheie prin :

> Spunând acestea nu avem în nici un fel intenţia de a interzice femeilor credincioase să trăiască după cum le conduce Domnul, dat fiind că ele doresc să ducă o viaţă de ispăşire şi să-l slujească smerit pe Dumnezeu, chiar dacă nu au rostit jurământul de castitate, ci trăiesc împreună în neprihănire în casele lor.

Concepția aristotelică asupra prieteniei prezidează o nouă formă de viață religioasă, un nou tip de raport între bărbați și femei – raportul dintre Katrei și confesorul său este structural identic cu cel dintre Héloïse și Abélard ; diferența constă în faptul că, în ceea ce-o privește pe Katrei, aceasta vine cu ceva ce depășește resursele conținutului amoros, ceva care eliberează fiecare membru al cuplului spre a-i permite o existență într-atât de „largă" încât devine „capabilă de Neant". Numeroasele „fiice ale lui Eckhart", despre care ne-au rămas multe mărturii literare, ar fi putut să fie ele însele cântate de Dante sau ar fi putut să cânte și ele același cântec ca și Dante. Experiența unitivă a Transcendentului apropie în profunzime *cura monialium* și *amor curialis*.

Experiența lui Eckhart în *Teutonia* e fascinantă în măsura în care acesta este un mesager, un *go-between*. Venit să explice femeilor filosofia, predicatorul a găsit, mulțumită tocmai acestor femei, modalitatea de a realiza filosofia în viață, sub o nouă formă.

Condamnarea lui *Lebemeister* se explică fără îndoială și prin faptul că această „realizare" a vieții filosofice s-a așezat curând sub semnul excesului. Secta Spiritului Liber existase înainte de Eckhart, însă ea s-a dezvoltat profitând de autoritatea lui. Predicând posibilitatea unei vieți fericite, postulând posibilitatea unei *beatitudini a omului trăitor* în care sărăcia și noblețea delimitează noul „statut" de existență, un *stratus adeptionis* creștin ce depășește opoziția dintre „fericirea intelectuală" a filosofilor și „viziunea reflexivă" a teologilor aspri (*grobe meister*), Eckhart se opunea și unora și celorlalți. Deci doctrina părea concepută pentru marginali precum begarzii și beghinele care, la drept vorbind, nu erau nici filosofi, nici clerici și nici teologi.

Situând unirea cu Dumnezeu aici pe pământ, fără medium-ul unei „viziuni", în vreme ce teologii o rezervau „patriei cerești", Eckhart părea să justifice dinainte pretențiile Spiritului Liber : intrarea liberă în dumnezeire, pătrunderea în Neant prin hotărâre fără ajutorul harului, unirea cu Dumnezeu, devenirea ca Dumnezeu „după voie".

La începutul său, discipolii „ortodocşi“ ai lui Eckhart au încercat să-l disculpe pe maestru de „erorile“ sectanţilor săi rătăciţi. Acesta era obiectivul tânărului dominican Henri Suso când redacta *Büchlein der Wahreit* : să demonstreze, în toiul procesului de inchiziţie intentat fostului său maestru, că învăţătura eckhartiană autentică nu avea nimic de-a face cu ceea ce fraţii şi surorile Spiritului Liber răspândeau sub numele său.

Sălbaticul fără nume

Capitolul al VI-lea din *Cărticica adevărului* pune în scenă, sub formă de dialog, întâlnirea fictivă – niciodată nu poţi fi prea prudent! – dintre Suso şi un membru al sectei :

> Într-o frumoasă zi de duminică, tânărul (*der junger* – adică elevul) – era cufundat în gânduri când, în liniştea sufletului său văzu formându-se o imagine spirituală subtilă în vorbe, însă nedeprinsă cu faptele, debordând de o plenitudine orgolioasă. El începu a-i vorbi cu aceste cuvinte : De unde vii? Nu vin de nicăieri. Spune-mi cine eşti? Nu sunt. Ce vrei? Nu vreau. Atunci îi strigă : Este extraordinar, spune-mi cel puţin care este numele tău. Celălalt răspunse : *Ich heisse daz namelos wilde.* Eu sunt sălbaticul fără nume.

Sălbaticul nu e un „monstru“ – *monstrum*, cum traduce bizar Surius. Nu e nici măcar un „om al deşertului“. E, înainte de toate, o fiinţă a violenţei, a imediatităţii, să-i spunem, cineva care vrea totul, deodată, fără mediere. Absenţa patronimului reia una dintre temele centrale ale gândirii eckhartiene. Consideraţi în Străfund, nici omul şi nici sufletul nu poartă vreun nume. Orice nume desemnează un efect, produs sau rezultatul unei activităţi ; aşadar, pentru omul inactivităţii nu se poate găsi o denumire potrivită.

Aceeaşi doctrină e pusă în scenă în al şaizeci şi nouălea „cuvânt al lui Meister Eckhart“ :

> O fată merse la o mănăstire de predicatori şi ceru să-i vorbească lui Meister Eckhart. Fratele portar îl spuse : pe cine

> să anunț? Ea răspunse : nu știu. El zise : cum poți să nu șt: cine ești? Ea zise : pentru că nu sunt nici fetiță și nici nevastă nici bărbat și nici femeie, nici văduvă și nici fecioară, nic cavaler, nici servitor ori valet.

Acest episod edificator, care circulă sub numele de *Fiic lui Meister Eckhart (Diz bîspil ist meister Eckhartes tohter genant)* amintește de primele întâlniri dintre Katrei și confesoru său. De fapt, dialogul din *Astfel era sora Katrei* conține dou cereri de identificare :

> – De unde vii?
> – Dintr-o țară îndepărtată (*Von verren Landen*).
> – Cine ești?
> – Sunt omul sărac (*Ich bin der arme mensche*).

„Țara îndepărtată" e o sintagmă împrumutată din Luca 19, 12 și trimite implicit la tema omului nobil (într-adevăr, textul Evangheliei spune că : „Un om de neam mare s-a dus într-o țară îndepărtată, ca să-și ia domnie și să se întoarcă") ; menționarea „omului sărac" imediat după aceea este semnul identității, la Eckhart, între noblețe și sărăcie. Această identitate definește *status adeptionis* creștin – „să devii Dumnezeu" – ca teogeneză, „nașterea lui Dumnezeu în suflet" –, expresie a unei duble mișcări, ascendentă (a lui Katrei către Dumnezeu) și descendentă (a lui Dumnezeu către Katrei), figurată în mod emblematic prin unirea celor două naturi în Hristos, prototipul Omului nobil și sărac, și elucidată teoretic de Eckhart în doctrina sa asupra smereniei.

În cazul Sălbaticului, revendicarea anonimatului condensează toate aceste modele și figuri din predica eckhartiană. Și atunci cum poate fi angajat dialogul? Cum să disociezi „libera vacuitate" eckhartiană de Spiritul Liber al „fraților și surorilor sărăciei voluntare"?

Suso pune două întrebări : Către ce se îndreaptă inteligența Sălbaticului? Și ce numește acesta „libertate pură" – pretinsul punct terminus al inteligenței sale? După o dezbatere asupra „adevăratei noțiuni" de libertate, Sălbaticul

preia inițiativa dialogului. Suso îi arătase că libertatea lui era „dezordonată" ; *daz namelos wilde* întreabă în ce constă diferența dintre ordine și dezordine. Suso răspunde că ordinea, exterioară sau interioară, există atunci când un lucru *are* tot ce îi este necesar și *percepe* fiecare efect al acestei stări. După Aristotel, ordinea naturii constă în faptul că acesteia „nu-i lipsește niciodată necesarul". Așadar dezordinea, contrară naturii, poate fi definită drept „lipsa necesarului" și – de vreme ce suntem în domeniul vieții spirituale – absența perceperii acestei lipse. Altfel spus : structura fundamentală a conștiinței „bine ordonate" este grija. A trăi conform cu ordinea naturii înseamnă a te îngriji de necesar.

Sălbaticul nu este satisfăcut de răspuns : „libertatea pură" nu se îngrijește de nimic și „disprețuiește totul". Atitudinea „spiritului liber" constă în orgoliu, în disprețuirea lumii, după modelul filosofilor antici – un cuvânt de ordine drag „intelectualilor" parizieni –, dar și în indiferență față de toate prescripțiile religioase. Aristocratismul intelectualist al maeștrilor în arte ia aici forma unui aristocratism al neamului. Vidul eliberează de toate constrângerile. El abolește Legea. Conștient de schimbarea de plan, Suso urcă de la natură la Principiul acesteia, de la legătura socială la ceea ce o impune și o legitimează : Dumnezeu, adică Neantul. Există, pentru el, o voință a Neantului, Neantul iubește ordinea – mai exact : ordinea naturală este fructul Neantului din care purcede Unul-Tot. În completa sa rătăcire, absența oricărei griji rămâne o „falsă libertate", un fruct uscat născut din moarte și purtând moartea în sine, căci se împotrivește literalmente „ordinii pe care, *în fecunditatea sa,* Neantul etern a dat-o tuturor lucrurilor".

Sălbaticul respinge această obiecție : dacă există o monarhie a Neantului, spiritul liber o consumă, o realizează în el însuși depășind forma dualității. „Omul care a devenit neant în neantul etern nu cunoaște distincție" : deci el nu se poate îngriji de nimic. Acesta e punctul esențial, granița absolută, locul în care etica și politica neantului reclamă o

decizie „psihologică". Reducând orice regulă, orice „orientare" (*rihtunge*) la politica reducerii la neant (*vernihtunge*), Spiritul Liber reclamă drepturile unei lumi fără supuşi, schiţează contururile unei societăţi neconstrânse – o societate de abandon – fondată numai pe spaţiul mental al lipsei de constrângere – *abegescheidenheit*.

Or, tocmai asta refuză Suso: posibilitatea psihică a disoluţiei transcendentale a legăturii sociale. Pentru el *vernihtunge* spirituală are o limită peste care nu se poate trece. Omul nu este stăpânul propriei căderi, el nu e liber să se abandoneze în străfund, căci nu are putere asupra străfundului. În sens literal: omul nu poate să se uite pe sine. Nici un spirit, oricât de liber sau oricât de vid ar fi, nu se poate reduce la neant, nu se poate „afunda în Neantul etern" până la a *nu-şi mai distinge propria origine*, chiar dacă originea şi percepţia ce o însoţeşte nu sunt percepute efectiv în Străfundul său. Dacă Străfundul nu mă gândeşte, dacă eu nu mă gândesc în Străfund, nu pot să mă gândesc în Străfund ca nefiind eu. În faţa acestei imposibilităţi topice sau topologice, Sălbaticul răspunde că omul se poate situa „în mod absolut", adică exclusiv, în Străfund – căci el este în Străfund şi *vine* din Străfund. Deci nimic nu îl împiedică să fie *aici*, când nu se gândeşte *la asta*. Reciproc, atunci când omul este pentru sine însuşi, Străfundul uită de sine în el.

Acestei dialectici a raportului dintre fiinţă şi percepţie, Suso îi opune principiul scinziunii dintre fiinţă şi om. Omul nu este doar în străfund, ci şi în sine. Fiinţă creată „pornind de la străfund", el rămâne mereu, orice ar face, „ceea ce este". Dacă ajunge la Străfund, orice distincţie dintre Dumnezeu şi el poate foarte bine să fie abolită după „modul de percepţie" psihică, dar cu toate astea „distincţia lor după esenţă" nu va fi suprimată. Deci, dacă în Străfund omul nu îşi percepe distincţia, el nu poate fi „considerat exclusiv în Străfund". Moartea spirituală, reprezentată în scenariile „mistice" ale desprinderii de sine, înlătură percepţia disticţiei dintre *eu* şi Sinele primordial, dar nu o suprimă după esenţă.

. Mai mult înciudat decât convins, Sălbaticul se leagă de Eckhart :

> Am auzit spunându-se că a fost un mare maestru care nega orice distincție (*Ich han vernomen, daz ein hoher meister si gewesen, und daz der ab sprechi allen underscheit*).

Ich han vernomen : Sălbaticul vorbește din auzite. Orice legătură directă între maestru și „eretici“ e dinainte respinsă prin acest artificiu al scriiturii. Și totuși, răspunsul lui Suso rămâne prudent. După ce amintise că, vorbind despre însuși Dumnezeu, unu și trei („o singură esență în trei Persoane“) – trebuia menținută neapărat distincția dintre Persoane „după relațiile de origine“, chiar dacă Persoanele sunt nedistincte în Străfund, adică nediferențiate prin esența lor care este „aceeași“ ; după ce subliniase, din nou, că pentru Eckhart aneantizarea persoanei umane nu se poate înțelege decât după modul de percepție, iar nu după esență, Henri încearcă să arate prin ce învățătură autentică a Maestrului afirmă „distincția absolută a lui Dumnezeu“.

Trebuie să recunoaștem că strategia sa nu se dovedește foarte limpede și nici foarte inocentă, căci se bazează pe formularea voit trunchiată a uneia dintre tezele cele mai periculoase ale lui Eckhart ; noțiunea de *diferență nediferențiată*. Trimite astfel la *Comentariul asupra Înțelepciunii*, operă scolastică – deci „latină“ – pentru a se baza pe o formulă ce nu se găsește ca atare în această operă, dar care poate fi citită în schimb în *Predica* 77 : „La fel cum nu există nimic mai intim (*innigers*) decât Dumnezeu, nu există nimic mai distinct decât el“ (de unde încurcătura traducătoarei, J. Ancelet-Hustache, care îi reproșează traducerea lui *indistinctus*, „nimic mai indistinct“, prin *innigers*, „nimic mai intim“!). Suso are, desigur, dreptate să invoce, chiar indirect, acest pasaj. Războiul este just. De fapt, Eckhart arată aici că Dumnezeu transcende totul tocmai prin imanența sa în toate. Fiind „nedistins de toate“, căci se află „în intimitatea tuturor“ (cuvântul *innigers* reia generalizând definiția topică dată lui Dumnezeu de Augustin, anume „Cel care este *interior intimo*

meo... mai înlăuntrul meu decât mine însumi"), Dumnezeu se distinge prin asta de orice lucru – orice lucru, luat în parte, distingându-se de un altul. Deci, „cu cât Dumnezeu e mai nedistins, cu atât mai mult se distinge de toate", „căci se distinge tocmai prin indistincţia sa". Altfel spus, Suso subliniază faptul că, pentru Eckhart, diferenţa lui Dumnezeu este de neşters. Mai exact : cu cât se şterge mai mult, cu atât e mai evidentă. A invoca indistincţia lui Dumnezeu sau a Neantului înseamnă de fapt a alimenta însuşi principiul distincţiei sale.

Acest răspuns, destul de subtil de altfel, este şi intenţionat lacunar. Suso se fereşte să precizeze că Eckhart gândeşte „detaşarea", abandonul, *abegesheidenheit*, ca o cale de acces spre indistincţia divină şi afirmă că atunci când omul renunţă la sine „el se distinge de sine", deci de ceea ce îl distinge de toate, ceea ce înseamnă că devine indistins de toate, inclusiv de Dumnezeu care, ca şi el, este indistins de toate :

> Dumnezeu este indistins de toate, căci Dumnezeu se află în toate lucrurile şi le este mai intim decât îşi sunt ele însele. Astfel Dumnezeu e indistins de toate. Tot aşa, şi omul trebuie să fie indistins de toate lucrurile, adică nimic nu mai trebuie să fie în el, trebuie să se părăsească pe sine cu totul, căci astfel este indistins de toate lucrurile şi este toate lucrurile. Pentru că, în măsura în care nu eşti nimic în tine însuţi, în aceeaşi măsură eşti toate lucrurile şi indistins de toate. De aceea, în măsura în care eşti indistins de toate lucrurile, în aceeaşi măsură eşti Dumnezeu şi toate lucrurile, căci dumnezeirea lui Dumnezeu constă în faptul că este indistins de toate. De aceea omul care este indistins de toate lucrurile percepe dumnezeirea acolo unde Dumnezeu însuşi şi-o percepe.

Este adevărat că răspunsul reprezintă o tactică eficientă : prin experienţa detaşării ca probă a „diferenţei nediferenţiate", Eckhart nu susţine că omul şi Dumnezeu ar fi indistinşi după esenţă, ci doar după modul de percepţie.

Urmarea dialogului reprezintă o serie de corective ale exceselor cuplului Întrupare-Locuire. Omul nu este egal cu

Fiul, căci el e făcut după imaginea Sfintei Treimi, iar tot ceea ce îi este dat Fiului prin natură, nu la fel ne este dat și nouă prin unirea deiformă : omul trebuie să devină unul întru Hristos, să se simtă una cu el și nu doar să se unească cu el, nerămânând totuși mai puțin distinct de el.

Nu cumva, apărându-l pe Eckhart împotriva promiscuității intelectuale a Spiritului Liber, Suso a făcut dovada fragilității poziției de ansamblu în care se articulau teza inițială și forma sa deturnată? Cert este că, după condamnarea din 1329, el a renunțat la o teologie strict eckhartiană a Locuirii spre a se dedica unei formulări mai personale a teologiei Patimilor, lăudând *nesfârșita noblețe a suferințelor temporale* și făcând Înțelepciunea să vorbească astfel :

> Aceasta este ordinea mea veșnică în întreaga natură și nu mă depărtez de la ea : ceea ce e nobil și bun trebuie cucerit cu trudă, că cel care nu poate înainta rămâne. Mulți sunt cei chemați, dar puțini aleși.

Înlocuind dialectica eckhartiană a diferenței nediferențiate cu propria sa dialectică a suferinței – articulată în jurul celebrului

> *Liden tut dem liden liden ist, daz dem liden nit liden wirt* (Suferința face ca, pentru cel pentru care a suferi este o suferință, a suferi să însemne a nu suferi),

Suso a inaugurat o nouă vârstă a spiritualului, dominată de presentimentul morții[154].

Intelectualismul eckhartian nu a dispărut, ci chiar și-a găsit încoronarea în teologia *Coincidenței contrariilor* în care fidelul cititor al lui Raymundus Lullus, cardinalul Nicolaus Cusanus, a încercat să fixeze logic, într-o nouă *Artă*, esența eckhartismului. Mai ales proba eckhartiană a gândirii, acest deșert al pasiunilor, a strălucit după moartea lui Eckhart, de-a lungul secolelor, peste mulțimea anonimă a laicilor, oferind lumii noastre cuvântul care numește pentru noi împlinirea intelectuală a Evului Mediu : *Gelassenheit* – „seninătate“.

Seninătate și abandon: de la Heidegger la Silesius

Așa cum am văzut, „profesioniștii" gândirii, adică maeștrii în arte de la Universitatea din Paris, au definit în anii sângeroși din secolele al XIII-lea și al XIV-lea un stil de viață filosofică profund ascetică, oferind o adevărată alternativă la ascetismul creștin: exaltarea unui celibat neconsacrat, de o abstinență desăvârșită nelegată printr-un jurământ de castitate, proslăvirea unui „egoism virtuos" deschis spre o comuniune a minților, o „comunicare" – *κοινωνία* lui Aristotel – prezentată ca o desăvârșire a vieții personale (*συζῆν*) căreia viața universitară îi oferea cadrul social și instituțional. În concepția acestor filosofi „artiști" (*artistae*), pentru a atinge perfecțiunea „autarhiei", adică desăvârșirea filosofică a vieții individuale, omul trebuie să fie absolut el însuși, adică „să trăiască în conformitate cu ceea ce are mai bun în el": gândirea (*intellectus*) – o activitate care, pe urma aristotelismului, presupunea o participare intelectuală căreia am încercat să-i descriem modul de funcționare și condițiile.

Novicii, tinerii frați, călugărițele dominicane, beghinele cu care predicatorii germani precum Meister Eckhart s-au aflat față-n față mai ales pe valea Rinului, nu erau filosofi și nici universitari. Totuși ei duceau, în felul lor, o „viață de intimitate". Fost maestru regent la Paris, Eckhart a inversat pentru ei mișcarea al cărei martor fusese în timpul propriei sale formări: filosofii anexaseră morala creștină moralei lui Aristotel iar el, la rândul său, a retradus pentru călugări și pentru laicii pioși unele dintre cuvintele de origine ce structurau viziunea filosofică a vieții contemplative: de la un capăt la celălalt al operei sale el a proslăvit viața de gândire și intelectul filosofilor, reînscriindu-le în perspectiva creștină a ceea ce, multe secole înainte de Fichte, el însuși a numit „viață fericită"[155]. Apoi a depășit toate acestea. Noțiunea de *Gelassenheit* exprimă o asemenea depășire. Ce vrea să spună mai exact acest termen?

În 1955, cu prilejul unei sărbători care comemora 175 de ani de la naşterea compozitorului Conradin Kreutzer, Martin Heidegger rostea un discurs intitulat *Gelassenheit* – în franceză *Sérénité*.

Astfel descrie Heidegger *Gelassenheit* : «Un cuvânt vechi ni se oferă pentru desemnarea atitudinii de *da* şi *nu* adresată simultan lumii tehnice : este cuvântul *Gelassenheit*, „seninătate", „constanţă sufletească"». Un suflet senin, adică un „suflet constant în prezenţa lucrurilor", înseamnă un raport cu lumea tehnicii „surprinzător de simplu şi netulburat", da şi nu prin care „admitem obiectele tehnice în lumea noastră de zi cu zi şi în acelaşi timp le lăsăm afară, adică *le lăsăm să se întemeieze pe ele însele ca lucruri care nu au nimic absolut*, dar care depind de ceva mai înalt decât ea". Această constanţă sufletească merge mână-n mână cu „spiritul deschis către taină", mai literal, „spaţiul deschis către taină", „*die Offenheit für das Geheimnis* – taina fiind ea însăşi definită drept sens ascuns al lumii tehnice"[156]. Heidegger însuşi ne indică originea cuvântului *Gelassenheit* : Meister Eckhart menţine *Gelassenheit* „pe teritoriul voinţei" şi o gândeşte „ca respingere a egoismului vinovat sau abandonul voinţei proprii în faţa voinţei divine".

E inutil să vorbim aici despre ceea ce-l desparte pe Heidegger de Eckhart : este suficient să notăm că esenţa moştenirii eckhartiene se păstrează în această teologie a lui *Gelassenheit* înţeleasă ca o anume formă de abandon. În schimb, nu putem eluda întrebarea : ce poate însemna prezentarea, formularea însăşi a unei astfel de teologii la capătul unei anchete asupra gândirii în Evul Mediu? Nu este evidentă confirmarea tezei lui J. Le Goff care face din mistica eckhartiană amurgul raţionalismului medieval[157]? Aşa s-ar putea crede. Sperăm că am arătat că nu este cazul.

În primul rând e de la sine înţeles că *Gelassenheit* poate fi considerată în termeni pur filosofici ca echivalentul eckhartian a ceea ce Aristotel numea, în *Etica nicomahică*, „stări de calm şi impasibilitate", altfel spus, virtutea înţeleasă ca absenţă a pasiunilor, *apatheia*[158]. Totuşi, mai mult,

Gelassenheit anunță sfârșitul unei concepții instrumentale asupra gândirii care revine întotdeauna la aceeași ecuație formulată cândva de Lacan, după care a spune că „*omul* gândește cu sufletul înseamnă că omul gândește cu gândirea lui Aristotel“[159]. *Abandonul* eckhartian e mai mult decât aristotelic, nu pentru că se refugiază în irațional ci pentru că restabilește legătura cu inspirația cea mai constantă din neoplatonism. *Abandonul* este noul nume al gândirii în act, o gândire ce nu mai gândește cu nimic ci se retrage cu totul abandonând toate lucrurile, inclusiv pe Dumnezeu. *Lassen*, „abandonul“ din *Gelassenheit* este în același timp o abandonare, o indiferență, o delăsare ; astfel, într-adevăr, un „cuvânt vechi“, un fost slogan plotinian – renunță la tot! – care, precum la Plotin și la Dionisie, înseamnă o depășire a spațiului mental aristotelic către o gândire a Locului în care, dacă nu cutezăm să spunem împreună cu Lacan că *subiectul se închide*, putem spune împreună cu Eckhart că *se abandonează*[160]. Gândirea este o problemă de loc, este punctul în care se unește locul în care ești, cel de unde vii și cel în care mergi, *Gelassenheit* se prăbușește în ea însăși ; este ceea ce spune Suso : „Ein gelâzenheit ob aller gelâzenheit ist gelâzen sin in gelâzenheit“ („o abandonare mai presus de orice abandon e abandonarea în abandon“) – un aforism greu de înțeles dacă îl judecăm prin versiunea latină a lui Surius, cel ce reduce totul cu ușurință la limbajul „resemnării și al părăsirii“ („Nulla est perfectior et excellentior *resignatio*, quam in sui *derelictione* esse resignatum“) ; o formulă care, totuși, spune esențialul despre ceea ce se numește în mod tradițional *extaz* : *lassen* ca „ieșire din sine“ (*ūssgehen*) care face loc pentru Dumnezeu curățind sufletul pentru a-i deschide lui Dumnezeu un spațiu interior. Aceasta e legea gândirii după Eckhart, o lege a schimbării, o lege a compensării vidului (*ein gelīch widergelt und gelīcher kouf*) : care iese din toate lucrurile ce sunt în el, care iese din ale sale, din „sinele“ său – altfel spus, din Eul său, pe scurt, care se abandonează pe sine lăsând pe Dumnezeu să intre.

Cu Eckhart, intelectualismul medieval se desăvârşeşte în gândirea despre Unu ; omul intelectului, omul lui Aristotel, omul nobil se realizează într-o separare, într-o suprimare, „o despuiere pură, o libertate dezrobită care nu înţelege nimic şi nu se supune la nimic". Comparat cu Dante, Eckhart are, aşadar, mai mult o alternativă decât o dublură. Lui Alighieri îi era necesar un *cosmos peripatetic* pentru a gândi însăşi posibilitatea unei a doua întrupări ; *Lebemeister* din Turingia merge în direcţia opusă : *în cele din urmă* nu păstrează nimic. Asta înseamnă că însăşi imaginea lumii trebuie să fie distrusă, că experienţa gândirii nu e legată de nici un model provizoriu de inteligibilitate a Universului, că este inteligibilul însuşi, „deschiderea către misterul lumii", dacă prin „misterul lumii" se înţelege că universul întreg este *fără temei*.

Evul Mediu al lui Eckhart a supravieţuit Evului Mediu : în plin secol al XIII-lea el dirijează viziunea lui Angelus Silesius, în *Pelerinul heruvimic*, când gândeşte insondabila unitate a abandonării şi a seninătăţii completând al său *Die Ros 'ist ohn warumb* („trandafirul este fără temei") cu un *Lass Gott sorgen* („lasă-l pe Dumnezeu să se îngrijească")[161] sau când scrie : *Der todte Wille herrscht* :

> *Voinţa moartă domneşte.*
> Dacă voinţa mea este moartă, Dumnezeu este obligat să facă ceea ce vreau eu :
> îi dictez eu însumi modelul şi scopul[162].

Eckhart şi Silesius sunt contemporani. Experienţa lor comună rămâne mereu prezentă pentru noi.

CONCLUZIE

La început, o *dramă* discursivă, un conflict intern în instituţia care-l adăposteşte, un *elan* contrar al raţiunii, al naturii şi al legii, al ştiinţei şi al afectului; la jumătatea drumului, *parvenirea,* replierea egoistă, *mediocritatea* triumfătoare sau mai degrabă suficientă sieşi; la celălalt capăt, o *castă* de profesionişti cu statut pietrificat, ducând o *viaţă* nobilă, preocupaţi de privilegiile lor şi îngrijindu-şi *ţinuta* în toate sensurile cuvântului: acesta este scenariul catastrofic pe care îl construieşte perspectiva istoricului sociolog asupra intelectualilor din Evul Mediu. Noi am vrut să încercăm un alt parcurs. Să fie acesta o cale mai bună?

Am vrut să pledăm pentru o istorie intelectuală, să propunem o perspectivă diferită, complementară, care îşi extrage ritmul, resursele, legitimitatea – poate – din însăşi natura obiectului său: gândirea. Intelectualii despre care am vorbit, în parte profesionişti, în parte diletanţi – „spirituali“ să zicem – la marginea instituţiilor. În ciuda diferenţelor de ton, de cultură, de ambiţii, în ciuda situaţiilor lor diferite, în ciuda varietăţii de stiluri, de forme, de expresie, de limbaj chiar, aceşti bărbaţi şi aceste femei formau o comunitate vie, greu de găsit, fiind neomogenă, fragmentată ori mai degrabă, fără rezidenţă precisă deoarece era pe cale de deprofesionalizare. Le-am descris *discursul*, deci reţeaua complexă de noţiuni, de decizii, de opţiune, care le fixau pe termen lung, în timp şi în spaţiu, structura experienţei lor sau mai bine, *orientarea*, adică drumul, tensiunea şi atracţia spre un ideal – o anume idee despre viaţă – născut în Grecia, apoi reînsufleţit în Orient prin lupta raţiunii cu revelaţiile. Desigur că nu am epuizat subiectul.

Numindu-i „intelectuali“ pe cei care în Evul Mediu s-au definit ei înşişi ca oameni ai intelectului, ne-am restrâns mai întâi domeniul la un tip de indivizi limitat din punct de vedere istoric : acei „aristotelici“ numiţi când „radicali“, când „heterodocşi“, când „integrali“ şi pe care i-am putea numi simplu „parizieni“ ; apoi, dincolo de acest grup care a trăit timpul unei speranţe şi al câtorva condamnări, ne-am interesat de prelungirile, de efectele sociale, de ultimele sale manifestări aşteptate în Italia sau neaşteptate în Germania, bazându-se pe unitatea conceptuală, filosofică şi de ideal pentru a grupa sub acelaşi stindard o multitudine de fiinţe, de destine, pe care istoria în general le separă : profesori, studenţi, poeţi, mistici, eretici – unii marcaţi de scolastică, cu mare experienţă în exerciţiile de şcoală, alţii fără cultură de breaslă, dar îmbogăţiţi de o experienţă paraşcolară şi de o adevărată disciplină de gândire.

Deşi duce la coexistenţa extremelor, maestru şi beghină, filosof şi cenzor, anonimi şi autori recunoscuţi, viziunea noastră asupra Evului Mediu intelectual rămâne totuşi parţială şi am putea oricând să alcătuim o listă a absenţilor sau a celor uitaţi.

Trebuie totuşi să ţinem seama de faptul că n-am urmărit să oferim un tablou de ansamblu asupra vieţii intelectuale din secolele al XIII-lea şi al XIV-lea, nici să descriem „condiţia“ intelectualului la răscrucea a două perioade celebre ale istoriografiei. Au existat şi alte tipuri de intelectuali diferiţi de Siger, Dante sau Eckhart – este adevărat – dar nu am vrut să povestim primul congres al Uniunii medievale a cercetătorilor, curentele sale majoritare şi minoritare, telegramele prezidenţiale şi discursurile sale de închidere : *am vrut să-l surprindem pe intelectualul medieval în momentul în care i s-a impus problema intelectuală*. Aceasta implică o metodă – să construieşti ştiinţa socială a observatului şi nu a observatorului ; altfel spus : să acceptăm ca parte integrantă a domeniului de cercetare reprezentarea pe care o aveau actorii înşişi despre misiunea lor, aşteptările acestora, ceea ce-şi imaginau şi spuneau despre ei înşişi, ceea ce sperau de la propria experienţă.

Această opinie poate fi contestată. Dar nu mi se pare că ar trebui să renunțăm la descrierea „vieții". O istorie intelectuală nu poate face economie de *culoare*, culoarea lucrurilor, a ideilor, a lui Dumnezeu însuși – pentru a relua o expresie eckhartiană. Se va obiecta că și în acest caz, la fel ca în oricare altul, trebuie să mergem la *fapte*. Tocmai, ce tip de fapte să reținem? *Faptele intelectuale*? instituționale? politice? conceptuale? Care este adevăratul domeniu al istoricului filosof?

Ni s-a părut că răspunsul se află conținut în întrebare, ori mai degrabă în reduplicarea proiectului care urmărește să scrie istoria intelectuală a nașterii intelectualului – om și fenomen.

Acest joc de oglinzi ne-a obligat să împrumutăm elemente din limbajul celor în cauză, să urmărim formularea *temelor* – ascetism, noblețe, detașare – ce ordonau o viață care fără îndoială că nu-și atinge așteptările într-o măsură mai mare decât propria noastră viață, dar care așeza în spațiul dintre proiect și îndeplinire un model de comportament pe care nici o instituție, fie ea chiar la originea acestuia, nu putea pretinde că-l ilustrează exclusiv : sperăm a fi sugerat faptul că ar fi nedrept să căutăm numai în lumea universitară realizarea tipului uman proiectat de Universitate. Această teză are consecințe diverse.

Prima este că trebuie să disociem odată pentru totdeauna istoria de documentar. Fiind vorba despre „nașterea intelectualilor", problema nu e să știm cum trăiau „maeștrii în arte" și studenții care, începând din anii 1260, au pretins că reînvie filosofia greacă în sărăcia școlilor de pe strada Fouarre. Nu e vorba despre a determina dacă sectanții breslei filosofilor au ajuns vreodată să fie filosofi de meserie, sau dacă, presupunând că au reușit, au servit sau nu mai bine filosofia decât au făcut-o teologii care pretindeau că se limitează la amarele bucurii ale iubirilor ancilare prescrise în sloganul : „Filosofia este slujitoarea Teologiei", care rezuma totul fără să rezume nimic. Contează prea puțin dacă intelectualii erau mai numeroși printre „artiștii" nefericiți și

cenzurați decât printre „teologii“ prosperi și prompți în anatemizări, mai ambițioși, mai sinceri, mai autentici într-un grup decât în celălalt, așa cum ar fi zadarnic să ne întrebăm cine s-a arătat mai demn de Rațiune.

Filosofia medievală nu a fost niciodată apanajul exclusiv al filosofilor, gândirea filosofică a migrat în afara filosofiei. Rațiunea s-a exersat până la presupusele sale contrarii.

Pe scurt, trebuie să renunțăm la o anumită imagine asupra „dramei scolastice“, așa cum este ea descrisă în aceste rânduri ale lui Durkheim :

> [Scolastica] a introdus rațiunea în dogmă, ferindu-se însă să nege dogma. Între aceste două puteri ea a încercat să păstreze echilibrul ; aceasta i-a fost și măreția și nenorocirea. Există într-adevăr ceva pasionant și dramatic în spectacolul pe care ni-l prezintă acea perioadă frământată, oscilând între respectul față de tradiție și atracția către cercetarea liberă, între dorința de a rămâne fidel Bisericii și nevoia crescândă de a înțelege. Acele veacuri care de multe ori au fost prezentate ca zăcând într-un fel de liniște și de toropeală intelectuală, nu au cunoscut pacea spiritului. S-au întors mereu împotriva lor însele, mereu au fost târâte în sensuri opuse ; este unul dintre momentele în care spiritul omenesc a atins maximul de efervescență, de plămădire a noutăților. Recolta a rămas altor vremuri ; dar semănăturile atunci s-au făcut. Secerișul se va face la lumina soarelui, în mijlocul bucuriei, în strălucirea secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea.

Evul Mediu nu e o perioadă de „semănături laborioase“, și cu atât mai mult nu este singura epocă din istoria umanității când spiritele „s-au întors împotriva lor însele“. De altfel, ce secol ar putea să pretindă în mod serios că a dobândit „pacea spiritului“? Și, chiar dacă e de dorit, de ce „secerișul fericit“ ar fi neapărat norma unei vieți intelectuale împlinite?

Adevărul este că intelectualii din Evul Mediu nu erau asemeni nouă, chiar dacă noi suntem încă asemeni lor.

Acesta e cel de-al doilea rezultat al cercetării noastre.

Lumi animale, Lumi umane ne arată un peisaj oarecare văzut de un om, un câine și o muscă. Formele percepute, gama de culori sunt diferite, deci putem compara aceste perspective asupra lumii. Este adevărat că sunt incomensurabile în ele însele. Trăim noi în aceeași lume cu „intelectualii din secolele al XIII-lea și al XIV-lea"? Credem a fi demonstrat că nu.

Când romancierul caută să indice un alt loc, principala sa resursă este, din câte se spune, lexicul. Există unelte dispărute care și-au purtat numele din profunzimile vremurilor și altele ce au durat până în zilele noastre, dar cu nume schimbat ori deformat : există numele copacilor, al trandafirilor, numele locurilor, al datinilor și al obiceiurilor, pe scurt există cuvintele și lucrurile. Și totuși, cu surprizele și izbucnirile sale, cronica vocabularului nu suprimă deloc ficțiunea unei continuități fenomenale a lumii.

Se spune că există o permanență a organelor de percepție, o stabilitate esențială a simțirii ce transformă întreaga artă a romancierului într-o variațiune pe acea frază primordială care a început și se va sfârși o dată cu omul : a atinge, a respira, a gusta, a vedea, a auzi. Este însăși negația istoriei. Raportul dintre gândire, limbaj și percepție nu e analizat în spațiul romanului istoric ; presupunem fără efort că Abélard sau Toma d'Aquino trăiau în aceeași lume în care trăim și noi, căci ni se pare evident că ei percepeau lumea la fel cum o percepem noi. Cu toate acestea, continuitatea lumii este doar o ipoteză, iar filosoful se poate întreba pe bună dreptate dacă oamenii Evului Mediu *vedeau* lucrurile așa cum le vedem noi.

Nu este vorba aici despre multiplele surogate, mediatoare sau substituite cu care tehnologia nu încetează să populeze acest *no man's land* care este spațiul în care apar sau dispar obiectele. Nu vorbim nici despre „deschisul" cântat de Novalis și Rilke, nici despre „*Offenheit*" al lui Heidegger. E vorba despre vizibil, sau mai degrabă despre gândirea și descrierea a ceea ce, în ochii celor vechi, reprezenta realitatea vizibilului. Cu alte cuvinte : cum putea să fie lumea unui filosof care

susţinea că cerurile sunt animate: că gândirea există în cosmos, în Inteligenţele şi sufletele ce ordonează mişcarea sferelor; că lumina vizibilă sau invizibilă, spirituală sau corporală este ţesătura din care sunt făcute toate lucrurile, vizibile sau invizibile, spirituale sau corporale?

Ne-am grăbit să considerăm lumile de odinioară ca lumi duble: pe de o parte lumea savantului, simplă realizare de metafore, pe de altă parte lumea pur şi simplu, cea în care te naşti, trăieşti, mori cu adevărat – lumi separate şi independente atât cât pot să fie un model teoretic abstract şi un fascicul de percepţii concrete. Postulăm astfel pentru înaintaşii noştri un divorţ forţat între percepţie şi discursul care vine să garanteze armonios continuitatea experienţei umane. Acelaşi postulat în favoarea „realului" ne face să ne întrebăm dacă „Grecii credeau în zeii lor" sau să considerăm concepţiile filosofice antice asupra naturii sufletului ca fiind simple aproximări teoretice nefericite ale unor fenomene imuabile, cărora noi ştim acum să le cuprindem mai bine amestecul de evidenţă şi mister.

E uşor de explicat ce ne incită spre această uniformizare, anume inaccesibilitatea cunoaşterii ştiinţifice la percepţia aşa-zis naturală, inutilitatea sa: nu e nevoie să ştim ce este albastrul cerului ca să vedem cerul albastru. Însă lumea care se oferă privirii istoricului nu e lumea percepţiei; inspectarea vestigiilor, vizitarea *locurilor* nu poate restitui privirile pierdute. Lumea istoricului este o lume istorică, o reconstrucţie a evidenţei: nu e suficient să debarasăm Evul Mediu de „teoriile" care îl sufocă pentru a vedea desfăşurându-se din nou, intactă, derularea identică al lucrărilor. În fond, nu există continuitate supraistorică a experienţei perceptive[163].

A-i reda pe „intelectuali" lumii lor, este – fără jocuri de cuvinte – ceea ce am făcut noi restituindu-i acesteia teoria Inteligenţelor. Fără a aminti teza pseudoaristotelică a universului, ne-ar fi fost imposibil să desluşim ce *apropia* „coborârea nobilei virtuţi cereşti în sufletul bine aşezat",

după Dante, de pogorârea lui Dumnezeu în locul său natural, vidul sufletului redus la neant, după Eckhart. Mergând mai departe, ne-ar fi fost imposibil să dăm un conținut adevărat noii idei despre *noblețe* din care se împărtășesc „intelectualii“ secolelor al XIII-lea și al XIV-lea. Dacă *magnanimitas*, *nobiltade* și *edelkeit* reprezintă într-adevăr rolurile principale din adevărata „dramă“ a scolasticii târzii, Istoria trebuie să integreze aici și etica și fizica, paralel cu sociologia. Sociologul, încă de la Durkheim, postulează dintru început „conflictul dintre rațiune și dogmă“, fără să-l mai cerceteze. Dacă, urmând invitația lui P. Vignaux, vrea *să lase să se străvadă diversitatea rebelă*, istoricul filosof trebuie să multiplice formele de conflict. Raporturile dintre Orient și Occident, dintre ascetism și libertinaj, dintre cultură și afect, dintre filosofie și teologie, nu ne sunt date : trebuie să citim textele. Iar atunci scenariile se schimbă.

Folosind cuvintele sfântului Pavel, Héloïse dorea să-l elibereze pe Abélard de grijile căsniciei, pentru ca el să ducă o existență de filosof și să se consacre lui Dumnezeu.

Folosind cuvintele sfântului Pavel, Henri Suso dorea să impună beghinelor totalitatea îndatoririlor către Dumnezeu pentru ca ele să ducă o existență creștină.

Katrei, Sălbaticul fără nume, frații și surorile Spiritului Liber doreau, cu toții, să se elibereze de chiar forma *grijii*. Nu se îngrijeau nici de Dumnezeu și nici de Biserica sa, nu se îngrijeau de nimic, nici de *ei înșiși* și nici de *celălalt*. Aceasta era *suficiența*, adică autonomia lor. Erau, fără îndoială, niște *egoiști virtuoși*.

Așa cum îl vedem noi, Evul Mediu al „intelectualilor“ este marcat atât de inventarea egoismului cât și de ștergerea *ego*-ului. Adevărata dimensiune socială *și* filosofică a fenomenului „intelectualilor medievali“ rezidă tocmai în această mișcare dublă, contradictorie în aparență. Cu toate acestea, contradicția e pur aparentă din momentul în care reașezăm lucrurile în perspectiva persistenței aristotelismului și în cea a istoriei vechi.

Goliarzii erau contestatari. Nu mai puţin contestatari erau Eckhart şi Dante. În şi pentru propria lor lume ei au inventat o morală nouă, au răspuns, fiecare în felul său, la întrebarea privitoare la ce cheamă gândirea – asta am vrut să descriem : forma de viaţă anonimă, contemplativă, ascetică, deopotrivă săracă şi nobilă, rebelă şi paşnică, neconstrânsă şi constrânsă, într-un cuvânt : *liberă*, care a fost pentru un timp gândirea în Evul Mediu.

NOTE

1. Cf. Beonio Brocchieri Fumagalli, „L'intelectuel", în *L'Homme médiéval,* sub conducerea lui J. Le Goff (L'Univers Historique), Paris, Ed. du Seuil, 1989, p. 201.

2. J. Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge* (Le temps qui court), Paris, Ed. du Seuil, 1957 (trad. rom. de Nicolae Ghimpenţeanu, *Intelectualii în Evul Mediu*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1994).

3. Aupra distincţiei dintre intelectualii în sens restrâns şi intelectualii în sens larg, cf. Beonio Brocchieri Fumagalli, "L'Intellectuel", ed. cit., pp. 202–204; «Poate fi folositor să distingem un sens restrâns şi un sens larg ale cuvântului „intelectual", două extreme între care se dezvoltă (...) o întreagă gamă de activităţi pe drept cuvânt numite intelectuale. Numim intelectual în sens restrâns pe omul care nu numai că exercită o activitate intelectuală, ci este angajat în transmiterea capacităţii de cercetare a acesteia împreună cu instrumentele sale, a căii de dezvoltare şi a scopurilor bine definite ale activităţii: este firesc ca el să fie înainte de toate un dascăl, prin urmare *magister* în şcoala vremii. Sensul larg al termenului „intelectual" este aplicat mai exact acelora care s-au servit de inteligenţă şi de cuvânt, schimbându-şi însă destul de des rolul şi contextul activităţii, într-un fel ce dezvăluie adesea o anume indiferenţă în privinţa finalităţii muncii lor».

4. Cf. *Intelectualii...*; pp. 8–9. «Intelectualii medievali nu scapă de schema gramsciană – foarte generală, la drept vorbind, dar operaţională. Într-o societate ideologic controlată foarte aproape de Biserică, iar politic din ce în ce mai mult cuprinsă în cadrul unei duble birocraţii: laică şi bisericească (...), intelectualii Evului Mediu sunt înainte de toate nişte intelectuali „organici", slujitori credincioşi ai bisericii şi ai statului. Universităţile au fost şi devin din ce în ce mai mult adevărate pepiniere de „înalţi funcţionari". Dar, mulţi dintre aceştia, stimulaţi de funcţia intelectuală, de „libertatea" universitară în ciuda limitelor ei, sunt mai mult sau mai puţin intelectuali „critici", pragul criticii fiind erezia». Afecţiunea istoricului se îndreaptă către intelectualii care «pot ilustra diversitatea comportamentelor „critice" în lumea medievală a învăţământului superior: Abélard, Toma d'Aquino, Siger din Brabant şi Wycliffe». Fără să subestimăm realitatea acestei diferenţe, pledăm aici pentru o altă viziune asupra intelectualului medieval, dincolo de opoziţia dintre organic şi critic, făcând loc legendelor şi hagiografiilor, pozitive sau negative. Nu credem, de exemplu, că Siger din Brabant a fost un mare intelectual *critic* şi nici că istoria comportamentelor intelectuale poate fi elucidată, fie şi cu titlul „foarte general", în spaţiul unui joc *ideologic* delimitat de conflictul *birocraţiilor. Conflictul facultăţilor* ni se pare mai impor-

tant, în special dacă nu este reinterpretat în lumina unei tensiuni maniheiste între progres („arte") și reacțiune („teologie"), care face parte și ea, dar *pe dos*, din mitologiile edificatoare ale istoriei neoscolastice. De unde și încercarea de reabilitare a cenzurii ca operator istoric și atenția ce o acordăm categoriei *mediatorilor* ca Dante sau Eckhart, categorie care, după părerea noastră, scapă bipartismului gândirii *forte* a maeștrilor și al gândirii *mediocre* a «popularizatorilor, compilatorilor, enciclopediștilor» (*Intelectualii...*, p. 10) unde se oprește, pe nedrept spunem noi, problematica socio-istoriei.

5. Cercetările lui Le Goff și sociologia istorică a intelectualului occidental au fixat cadrul de referință obligatoriu pentru orice reflecție asupra fenomenului „intelectual" din secolele al XII-lea, al XIII-lea și al XIV-lea. „Diviziunea muncii", „orașul", „dezvoltarea unor noi instituții" – printre care, evident, și universitatea –, deschiderea unui „spațiu cultural comun" pentru întreaga Europă, aceste „trăsături esențiale ale noului peisaj intelectual al Creștinătății occidentale la răscruce dintre secolele al XII-lea și al XIII-lea" s-au dovedit a fi puternice instrumente de analiză cu aplicații diverse și fecunde ce au permis verificarea majorității concluziilor cuprinse în lucrările care le-au lansat. Nu avem nimic să le reproșăm și, din acest punct de vedere, nu avem nimic de reluat – de altfel nu este de competența noastră. Domeniul nostru de cercetare e altul, comparabil cu întregul demers istorico-sociologic, anume : felul cum intelectualii și adversarii lor au trăit și gândit însuși *proiectul intelectual*, ceea ce s-ar putea numi, într-un anume sens, istoria conștiinței intelectuale la sfârșitul secolului al XIII-lea și începutul celui de-al XIV-lea.

6. Și probleme *neobișnuite*, cel puțin în ochii filologului : descriind una dintre aceste culegeri de chestiuni disputate la Universitatea din Paris la sfârșitul secolului al XIII-lea, B. Hauréau estima în 1896 că nu putea să „enunțe" *titlul* unora dintre ele „nici măcar în latină" – P. Duhem adăuga : „foarte adesea chiar titlul chestiunii sugerează obscenitatea trivială cu care este disputată aceasta" (*Le system du monde*, VI, p. 540). Să ne ferim însă de confuzii. Întrebarea asupra limitelor omniscienței divine (*Dumnezeu ar putea să știe mai multe decât știe?*) e una de teologie speculativă ieșită din *Sentințele* lui Petrus Lombardus, care necesită un număr de decizii filosofice asupra infinitului, asupra diferenței dintre știință și cunoaștere, asupra statutului epistemologic al preștiinței – întrebări cărora răspunsurile lui Ockham (*Ordinatio*, distincția 39) le conferă, lor și numai lor, legitimitate conceptuală. În schimb, ceea ce Duhem numește „filosofie de purcei" acoperă un alt tip de întrebări : *întrebările quodlibetale* consacrate unor subiecte „medicale" (extrase în general din scrierile lui Aristotel asupra *Animalelor*) – alt domeniu, altă legitimitate. Este cazul manuscrisului Paris, Nat. lat. 16089, despre care vorbește Hauréau, sau al manuscrisului Todi, Biblioteca comunală 54. Asupra chestiunilor disputate în Evul Mediu, cf. Glorieux, *La littérature quodlibétique*, Paris, Vrin, 1925–1935 și B. Bazan, *La Quaestio disputata*, în *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales, Louvain-La-Neuf*, 1982, pp. 31–39 și, de același autor, „Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie", în *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie de droit et de médecine* (Typologie des sources du Moyen Age Occidental, 44–45), Turnhout, Brepols, 1985. Asupra manuscrisului Nat. lat. 16089, cf. E. Randi, „*Philosophie de pourceaux* e re taumaturghi.

Nota su un manoscrito parigino", *Quaderni medievali*, 22 (1986), pp. 129–137.

7. Asupra acestei teme, cf. H. Hubien, „Logiciens médiévaux et logiqı d'aujourd'hui", *Revue philosophique de Louvain*, 75 (1977), pp. 219–237 ; A. de Liber „Bulletin d'Histoire de la logique médiévale", RSPhTh, 69, (1985), pp. 273–309 şi ' (1987) pp. 590–634. Asupra logicii epistemice : N. Kretzmann, „*Sensus compositu Sensus divisus*, and *Propositional Attitudes*", *Medievo*, 7 (1981), pp. 195–229; I. Bo „Elements of Epistemic Logic in Later Middle Ages", în *L'homme et son univers au Moy Age*, Chr. Wenin, ed. (Philosophes médiévaux, 27), Louvain, 1986, pp. 530–54 Logica deontică : S. Knuuttila, "The Emergence of Deontic Logic in the Fourteen Century", în *New Studies in Deontic Logic*, R. Hilpinen, ed., Dordrecht, Reidel, 198 pp. 225–248. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* publicată în 1982 s îndrumarea lui A. Kenny, N. Kretzmann şi J. Pinborg [Cambridge, Cambridg University Press] reprezintă manifestul medievismului anglo-saxon.

8. Vezi cercetările de până în 1977 ale lui K. Flasch şi ale colaboratorilor săi î cadrul proiectului editorial al unui *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* (Han burg, Felix Meiner Verlag). Reinterpretarea *filosofică* la *Deutsche Mystik* a germaniştil din secolul al XIX-lea a fost inaugurată prin articolele de pionierat ale lui K. Flasch „Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschliche Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg", *Kant Studien*, 63 (1972), p 182–206 : „Die Intention Meister Eckharts" in *Festschrift für B. Liebrucks*, Meisenhein 1972, pp. 292–318 : „Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späte Mittelalter", *Philosophisches Jahrbuch*, 85 (1978), pp. 1–18.

9. În afară de lucrarea clasică, în engleză, a lui E. Gilson, *A History of Christia Philosophy in the Middle Ages*, London, Sheed an Ward, 1955 (care i-a surclasat definiti *Philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle* apărută în 194 la ed. Payot), cităm : J. Marenbon, *Early Medieval Philosophy* (1150–1350). *An Introduc tion*, London, Routledge and Kegan Paul, 1983 şi, de acelaşi autor, *Philosophie au Moye Age*, Leiden, Brill, 1985 ; K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augusti zu Machiavelli*, col. „Universal-Bibliothek", Stuttgart, Reclam, 1986 ; Beonio Brocchier Fumagalli & M. Parodi, *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif*, Roma–Bari Laterza, 1989. Chestiunile teoretice şi metodologice sunt abordate în lucrarea lui D Rijk (cap. 1 : „Le Moyen Age : Période typiquement médiévale?" şi 2 : „Périodisation critique des sciences et philosophie de l'histoire") ca şi în lucrarea lui K. Flasch „Wozu erforschen wir die Philosophie des Mittelalters?", in *Die Gegenwart Ockhams* hg. von W. Vossenkuhl und R. Schönberger, VCH Verlagsgesellschaft mbH., 1990 pp. 393–409.

10. Asupra acestor genuri literare şi pedagogice în acelaşi timp, cf. pentru *sophismata* : N. Kretzmann, „*Syncategoremata, Exponibilia, Sophismata*", in *The Cambridge History*..., pp. 211–245 ; A. de Libera, «La problématique de l'„instant du changement" au XIII^e siècle : contribution à l'histoire des sophismata physicalia», in *Studies in Medieval Natural Philosophy*, ed. S. Caroti (Biblioteca di Nuncius. Studi e Testi, I), Firenze, Leo S. Olschki, 1989, pp. 43–93 : pentru *obligationes* : E. Stump, „Obligations : from the Beginnings to the Early Fourteenth Century", in *The Cambridge History*..., pp. 315–334 ; P. V. Spade, „Obligations ; developments in the fourteenth

Century", ibid., pp. 335–341 ; „Three Theories of *Obligationes* : Burley, Kilvington and Swyneshed on counterfactual reasoning", *History and Philosophy of Logic*, 3 (1982), pp. 1–32. O *obligatio* este un joc disputațional care opune doi jucători obligați să joace fiecare un anumit rol : *respondens* care acceptă ori mai degrabă se „obligă" să păstreze un anumit punct de vedere sau o anumită atitudine în cursul disputei, *opponens*, care se străduieşte să-l constrângă la *redargutio*, adică la contradicție. *Respondens* pierde dacă, de-a lungul disputei, admite opusul propoziției acceptate inițial sau, mai simplu spus, dacă adversarul său îl determină să admită şi în acelaşi timp să respingă o altă propoziție. Fiecare tip de *obligatio* îşi are propriile reguli. În *obligatio* cel mai frecvent practicată, *positio*, jocul aduce în scenă trei acte : *admiterea*, *respingerea*, *îndoiala*, şi două atitudini propoziționale : *cunoaşterea* şi *ignorarea* unor propoziții care, din motive evidente, sunt în general contrare faptelor sau cât mai îndepărtate posibil de intuiția naturală. Regulile pentru *positio* au fost formalizate în S. Knuuttila şi M. Yrjönsuuri, „Norms and Action in Obligationnal Dispute", in *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In Memoriam Konstanty Michalski* (1879–1947) (Bochumer Studien zur Philosophie, 10), Amsterdam, Grüner, 1988, pp. 191–202. Pentru mai multe detalii cf. A. de Libera, „La logique de la discussion dans l'Université médiévale", în *Figures et conflits rhétoriques*, ed. M. Meyer & A. Lempereur, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990, pp. 59–81.

11. Exempul cu „actualul rege al Franței" a fost introdus de Russell în teoretizarea „descrierilor definite" – de exemplu *autorul Mizerabililor* (în opoziție cu numele proprii : Hugo) – pentru a ilustra un caz în care, evident, descrierea unui individ nu „conotează" existența acestuia (căci nimic din ceea ce există nu corespunde descrierii „actualului rege al Franței"). După „On Denoting" (1950), majoritatea filosofilor anglo-saxoni au discutat problemele de semantică pornind de la acest tip de enunțuri, curente în Evul Mediu. O diferență notabilă între moderni şi medievali este aceea că logicienii secolelor XIII–XIV utilizau nume proprii (în sensul gramatical al termenului) ca descrieri : astfel numele *Cezar* se considera că desemnează un *individ care nu mai exista în momentul vorbirii*, iar Antichrist trimitea la un individ care *nu exista încă în momentul vorbirii* (dar a cărui existență viitoare este epistemic necesară, deoarece o anunță Revelația). Asupra teoriei medievale despre referință, asupra tehnicilor, dezvoltărilor, presupunerilor şi mizelor acesteia, cf. J. Pinborg, „Bezeichnung in der Logik des XIII. Jahrhunderts", *Miscellanea mediaevalia*, 8 (1071), pp. 238–281 (reluat în *Mediaeval Semantics. Selected Studies on Mediaeval Logic and Grammar*, edited by S. Ebbesen, Londra, 1984) ; S. Ebbesen, „The Chimaera's Diary", in *The Logic of Being*, ed. S. Knuuttila & J. Hintikka, Dordrecht, Reidel, 1986, pp. 115–143.

12. Cf. M. Heidegger, *Qu'appele-t-on penser?*, trad. A. Becker şi G. Granel (Épiméthée), Paris, PUF, 1967, p. 22.

13. Cf. M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. cit., p. 134 : dacă „suntem atenți la sensul cuvântuui *a chema*", întrebarea *Ce se cheamă gândire?* devine : „Care este lucrul care ne îndrumă în gândire, care ne cheamă să gândim?" Cf. de asemenea *ibid.*, p. 136, unde Heidegger explică faptul că întrebarea trebuie dezvoltată : *Ce se cheamă gândire?* se transformă în *Ce ne cheamă să gândim şi astfel, gândind, să fim cei care suntem?*

14. Cf. I. Madkour, *L'organon d'Aristote dans le Monde arabe* (Études musulmanes, X), Paris, Vrin, 1968, p. 27.

15. Născut la Cordoba în 1126, într-o celebră familie de jurişti (tatăl său, la ı ca bunicul, era „Mare judecător“ şi Imām al Marii Moschei), Abū l-Walīd Muhamm: Ibn Ahmad Ibn Rušd al-Hafid fusese introdus la curtea prinţului Almohade Al Ya'qūb Yūsuf de către Ibn Tufayl. Beneficiind de protecţia prinţului, apoi de cea fiului acestuia, Abū Yūsuf Ya'qūb al-Mansūr (care îl va numi, la rândul său, Ma judecător al Cordobei), el a redactat în decurs de zece ani (din 1182 până în 119 *Mari comentarii* asupra lui Aristotel *(Analiticele secunde, Fizica, Despre cer, Despre sufl Metafizica)* şi cea mai mare parte a unei opere ştiinţifice (astronomie, medicină) căre Occidentul latin nu avea, în epocă, ce să-i opună. Căzut în dizgraţie în 1195, exil: Ibn Rušd nu va mai fi chemat la Marrakech decât în anul morţii sale, care s-a prodı la 10 decembrie 1198.

16. Despre al-Amirī cf. E. K. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fat al-'Amirī's Kitāb al-Amad'alā l-abad* (American Oriental Series, 70), New Haven, Coı necticut, 1988. Despre 'Abd al-Latīf al Baghdādī, cf. R. C. Taylor, „The Kalām fi mah al-khair *(Liber de causis)* in the Islamic Philosophical Milieu“, in *Pseudo-Aristotle in tl Middle Ages. The Theology and Other Texts* (Warburg Institute Surveys and Texts, XI London, The Warburg Inst.-Univ. of London, 1986, pp. 37–52.

17. Romanul lui Ibn Tufayl poate fi citit în L. Gauthier, *Hayy ibn Yagdhān, roma philosophique d'Ibn Thofaîl. Texte arabe et Traduction française*, Alger, 1900 ([2]1936). Textı a fost comentat încă din Evul Mediu, în special de către averroistul evreu Moise be Josué ben Mar David de Narbonna, zis Moshé Narboni. Cf. în această problem M.-R. Hayoun, „Le Commentaire de Moise de Narbonne (1300–1362) sur le Hay Ibn Yaqzan d'Ibn Tufayl (mort en 1185)“, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire d Moyen Age*, 55, (1989), pp. 23–98.

18. Reputaţia de eretic, sau chiar de ateu, a lui Averroes este legată evident d critica drastică la care, *în căutarea păcii religioase*, supune teologia dialectică. Traducer inedită, note şi comentarii de Marc Geoffrooy (GF, 871), Paris, Garnier-Flammarior 1996, pp. 5–83.

19. Traducerea a fost făcută de savantul şi omul de litere evreu Calonymos beı Calonymos, la cererea expresă a lui Robert cel Înţelept (alias Robert de Anjou), reg angevin al Neapolului între 1309 şi 1343. Dacă dăm crezare *explicit*-ului din ms. Vat lat. 2484, traducerea a fost terminată în aprilie 1327. Deci nici unul dintre mari „scolastici“ din secolul al XIII-lea nu a putut să cunoască textul lui Averroes. Asupr: traducătorului lui Averroes, cf. M. Steinschneider, *Gesammelte Schriften*, I. Berlin, 1925 pp. 196–215. În orice caz, Robert cel Înţelept a fost în Regatul angevin al Siciliei cee: ce fusese Frederic al II-lea în vremea stăpânirii *Suebilor*. Asupra traducerilor efectuat la curtea sa, cf. R. Weiss, "The Translators from the Greek of the Angevin Court o Napels“, *Rinascimento*, 1 (1950), pp. 195–226.

20. *Intelectualii...*, p. 32.

21. Cf. *Liber de Quaestione valde alta et profunda*, in *Raimundi Lulli opera latina* Corpus Christianorum (Continuatio mediaevalis, t. XXXIV), Turnhout, 1980, p. 181. În lucrarea cu accente autobiografice *Vita coetanea*, Lullus a povestit el însuşi părţile esenţiale ale episoadelor pe care le relatăm aici. Textul complet e tradus şi comentat de Ch. Lohr şi R. Sugranyes de Franch în *Philosophes médiévaux. Anthologie de textes*

philosophiques (XIII–XIV siècles), ed. R. Imbach şi M.-H. Méléard (Bibliothèque médiévale. 1760), Paris, 10/18, 1986, pp. 207–247.

22. *Intelectualii...*, p. 126.

23. Boeţiu din Dacia era un maestru în arte la Universitatea din Paris, contemporan cu Siger din Brabant, care a lăsat o importantă operă de gramatician *(De modis significandi)*. Lui i se datorează de asemenea un manifest filosofic, *De summo bono* (redactat pe la 1270) şi tratatul *De Aeternitate mundi*, care a alimentat toate controversele asupra averroismului latin din ultimul secol. Pentru o încercare de analiză a gândirii sale, cf. J. Pinborg, „Zur Philosophie des Boethius de Dacia. Ein Überblick", *Studia mediewistyczne*, 15 (1974), pp. 165–185.

24. E. Gilson, „Boèce de Dacie et la double vérité", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 22 (1956), p. 84.

25. Cf. G. Sajó, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie : De aeternitate mundi*. Text inedit cu o introducere critică. În Apendice, un text inedit al lui Siger din Brabant, *Super VI Metaphysicae*, Budapesta, 1954, p. 71.

26. În *Călăuza nehotărâţilor*, I, 71, Maimonide generalizează chiar la ansamblul teologilor Cărţii critica metodei „sectare", pe care Averroes o adresează Mutazilit-ilor şi As'arit-ilor. Cf. trad. S. Munk, Paris, 1866.

27. Cf. trad. Munk, ed. cit., pp. 177–179 (uşor modificată).

28. Teza esenţială a lui Boethius era că filosofia şi credinţa nu se opun, chiar atunci când par să prezinte enunţuri contradictorii, căci aceste enunţuri oferă doar o contradicţie aparentă. Analiza sa se baza pe un principiu fundamental al logicii aristotelice (*Réfutations sophistiques*, cap. 25), imposibilitatea obţinerii unei contradicţii opunând o propoziţie luată în sens absolut *(simpliciter)* şi aceeaşi propoziţie luată într-un sens relativ *(secundum quid)*. De fapt, între afirmaţia creştinului : *lumea este nouă* şi cea a filosofului : *după ordinea cauzelor şi a principiilor naturale lumea nu este nouă*, nu există o diferenţă mai mare decât între *Socrate este alb* şi *sub un* anumit *raport Socrate nu este alb*. A le transforma în contradicţie ar însemna, pentru un aristotelician, a te face vinovat de paralogismul cunoscut în Evul Mediu sub numele de *fallacia secundum quid et simpliciter*. „Geniul" lui Tempier şi al comisiei sale de teologi a constat în faptul că au înţeles textul lui Boethius într-un sens relativist. Era de ajuns să-l „puncteze" altfel şi să citească : „Ştim într-adevăr că cel ce spune că Socrate este alb şi cel ce neagă că Socrate ar fi alb *spun adevărul şi unul şi celălalt sub un anumit raport*", pentru a obţine două „adevăruri contrare". În schimb, textul lui Maimonide nu putea fi manipulat la fel de uşor.

29. *Cartulaire de l'Université de Paris*, I, nr. 441, ed. Denifle–Chatelain, pp. 499–500.

30. Asupra textului lui Lullus, *Liber disputationis Petri et Raimundi sive Phantasticus* (Continuatio mediaevalis, t. LXXVIII), Turnhout, 1988, p. 190, asupra sensului şi a implicaţiei sociale a explicaţiei sale cu „averroiştii" se poate consulta cu folos cartea fundamentală a lui R. Imbach, căreia noi înşine îi datorăm mult : *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema* (Bochumer Studien zur Philosophie, 14), Amsterdam, Grüner, 1989, pp. 102–131.

31. Cf. J. Jolivet, „Émergences de la philosophie au moyen Age", *Revue de synthèse* IV/3-4 (1987), p. 414.

32. Diagnosticul aparține lui J. Verger, „Condition de l'intellectuel aux XIII[e] XIV[e] siècle", în *Philosophes médiévaux...*, ed. cit., pp. 47–48. Expresia „șantier urba (citată de Verger, p. 40) este împrumutată de la Le Goff, *Intelectualii...*, p. 73, ca definește „noua muncă intelectuală ca reunirea cercetării cu învățământul în spați monastic" (*Intelectualii...*, p. 9).

33. Despre Aubry de Reims și „entuziasmul său filosofic", cf. R.-A. Gauthie „Notes sur Sieger de Brabant, II, Sieger en 1272–1275. Aubry de Reims et la scissic des Normands", *Rev. Sc. ph. th.*, 68 (1984), pp. 3–49.

34. Pledoarie a lui Jacques de Douai, extrasă din prologul său la *Questions sur l Météorologiques* (ms. Paris, Nat. lat. 14698, f. 62ra) este editată în R.-A Gauthiè *Magnanimité. L'ideal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienn* Paris, Vrin, 1951, pp. 468–469 (în notă).

35. Una dintre principalele caracteristici ale pedagogiei filosofice de la Oxfor este existența disputelor de antrenament diferite de disputa de învățare, condusă c un maestru, care era practicată la Paris. Această formă originală de *training*, disput numită *in parviso*, opunea într-o totală libertate, însă nu fără prescripții argument: tive, bacalaureați neformați încă. Trebuie să notăm că „frecventarea parvisului" (probab pridvorul unei biserici din vecinătatea „școlilor"), altfel spus participarea asiduă l dispute necontrolate de maeștri, element ludic prin excelență, a devenit obligatori în 1409 pentru a-ți putea depune candidatura la titlul de maestru. Este neîndoielni că aici, în acel exercițiu în mod intrinsec detașat de orice constrângere interpretativ și de orice fel de cenzură instituțională, s-a dezvoltat, pentru ea însăși, metod raționamentului imaginar, *secundum imaginationem*, care a făcut posibil avântul fizic engleze și practica tipic oxoniană a „calculului". Se poate spune că opoziția dintr metodele pedagogice nu a rămas fără urmări asupra modurilor divergente în car filosofii englezi și cei continentali și-au reprezentat, după aceea, practica filosofie Despre *disputatio in parviso*, cf. J. M. Fletcher, „Some problems of collecting terms use in medieval academic life as ilustrated by the evidence for certain exercises in th faculty of arts at Oxford in the later middle ages", in CIVICMA. *Actes du 'Workshop Terminologie de la vie intellectuelle au moyen âge. Leyde-La Haye*, 20–21 septembrie 1985 Ed. O. Weijers, La Haye, 1986, pp. 43–44 ; de același autor, „The teaching of arts a Oxford, 1400–1520", *Paedagogica historica*, 7/1, 1967, pp. 431–434. Asupra relație dintre *Calculatores* și particularitățile învățământului oxonian, cf. E. Sylla, „The Oxforc Calculators", in *The Cambridge History...*, ed. cit., pp. 540–563 și „The Fate of th Oxford Calculatory Tradition", in *L'Homme et son univers...*, ed. cit., pp. 692–698 Asupra organizării și tipologiei disputei la Paris, cf. P. Glorieux, „L'enseignement au Moyen Age. Techniques et méthodes en usage à la faculté de théologie de l'universit de Paris, au XIII[e] siècle", AHDLMA, 35 (1968), pp. 65–186.

36. „Condition de l'intellectuel...", p. 48.

37. Cf. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Folio. Essais), Paris, Gallimard 1996 ; J. Domanski, *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquit à la Renaissance* (Pensée antique et médiévale, Vestigia, 18), Paris, Cerf–Fribourg, Éditions universitaires, 1996.

38. Versiunea lui Petru din Limoges, conţinută în ms. Paris Nat. lat. 15971, f. 198rb, este analizată de către L.- J. Bataillon, „Les conditions de travail des maîtres de l'université de Paris au XIII[e] siècle", *Rev. Sc. ph. th.*, 67 (1983), pp. 417–433). Celelalte versiuni sau diverse anecdote atribuite lui Simon din Tournai sunt menţionate în J. Warichez, *Les disputations de Simon de Tournai*, Louvain, 1932, pp. XX–XXIII.

39. Vezi *Les Fleurs du mal*, XVI, „Châtiment de l'orgueil" : „En ces temps mervéilleux où la Théologie/ Fleurit avec le plus de sève et d'énergie, / On raconte qu'un jour un docteur des plus grands. (...) Comme un homme monté trop haut, pris de panique, / s'écria, transporté d'un orgueil satanique : /„Jésus, petit Jésus! Je t'ai poussé bien haut! / Mais, si j'avais voulu t'attaquer au défaut / De l'armure, ta honte égalerait ta gloire, / Et tu ne serais plus qu'un foetus dérisoire!" / Immédiatement sa raison s'en alla. / L'éclat de ce soleil d'un crêpe se voila : / Tout le chaps roula dans cette inteligence, / Temple autrefois vivant, plein d'ordre et d'opulence, / Sous les plafonds duquel tant de pompe avait lui. / Le silence et la nuit s'installèrent en lui, / Comme dans un caveau dont la clef est perdue (...)". (În rom. *Florile răului*, Ediţie alcătuită de Geo Dumitrescu, trad. Ion Pillat, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1967 : „Pedeapsa trufiei" : „Pe-acele vremi vrăjite, pe când Teologia / Da flori cu toată seva şi toată energia / O bună zi, spune, un doctor din cei mari, / Ca unul ce suie prea sus, cu spaimă vie / Striga, purtându-l astfel satanica trufie : / „Isuse mic, Isuse! sus te-am împins degrabă! / Dar de-aş fi vrut năvala s-o dau la partea slabă / A zalelor ruşinea, nu slava ţi-o prezic, / A fi lepădătură de râs şi de nimic!" / Gândirea lui în clipa aceea-l părăsi / Văpaia ei de soare în văluri se-adumbri ; / Rostogolită-n haos îi fu înţelepciunea, / Un templu-odinioară, ce-şi închega minunea, / Sub ale cărui bolte uciseră domnii, / Şi noapte şi tăcere în el se prelungi, / Ca-ntr-un cavou ce şade pustiu şi fără cheie (...)".

40. Teza apare pentru prima dată în continuarea din Brabant a cronicii lui Matei Polonezul (*Monumenta Germaniae Historica, scriptorum* t. XXIV, pp. 259–263). Deci către 1320 *Siger* e acuzat oficial de impietate, combătut şi alungat din Paris de către Albert, apoi asasinat la Curie de către secretarul său într-un acces de nebunie... răzbunătoare. Istoriografia căzând de acord cu cronicarul, maestrul din Brabant va fi socotit printre „triumfurile" lui Albert şi apoi, mai ales, printre cele ale lui Toma.

41. Cf. *Averroès et l'averroisme. Essai historique* (Paris, 1852) in *Œuvres complètes*, III, Paris, Calmann–Lévy, 1949, p. 217.

42. Asupra acestui text, a se vedea observaţiile lui Renan, *Averroès et l'averroisme*..., p. 229. Trebuie subliniat că „flecarii" şi „limbuţii" redau cuvântul latinesc *loquentes* pe care traducătorii lui Ibn Rušd îl folosiseră ei înşişi pentru a traduce pe *mutakallimun*, altfel spus... „teologi"! Acolo unde Ibn Rušd făcea referinţă directă la teologii speculativi Mu'taziliţi şi As'ariţi, teologii latini, cititori ai lui *Averroes latinus* au citit deci o injurie la adresa întregii lor corporaţii. Din ţânţar, armăsar!

43. Cf. Voltaire, *Épître CIV*, in *Œuvres complètes*, ed. Moland, t. X, pp. 402–403. Un facsimil al uneia dintre numeroasele ediţii pariziene ale *Tratatului despre cei trei impostori* (1777) este publicat în colecţia *Images et témoins de l'âge classique*, 3, Centrul Interuniversitar de editări şi reeditări, Universităţile Regiunii Rhône–Alpes, Saint-Étienne, 1973, cu o prefaţă de P. Retat.

44. Cf. al-Fārābī, *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*, cap. XXVII (Étu musulmanes, XXXI), Paris, Vrin, pp. 106–108.

45. Vezi în această problemă R. Imbach, *Laien in der Philosophie des Mittelalters* pp. 83–86 (despre Frederic al II-lea) şi 92–93 (despre Manfred).

46. Despre Ibn Sab'īn, cf. A. Foure, *Encyclopaedia of Islam*, vol. 4, Leiden, [2]19 Pentru corespondenţa cu Frederic, cunoscută sub numele de *Questions* sau *Scri siciliene*, cf. prefaţa lui Henry Corbin la *Al-Kalām 'alā al-masā'il-siqilīyah (Correspond philosophique avec l'Empéreur Frédéric II de Hohenstaufen)*, ed. S. Yaltkaya, Paris, 1941. I fi consultate şi contribuţiile mai vechi ale lui M. Amari, „Questions scientifiq adressées aux savants musulmans par l'Empéreur Frédéric II" *Journal asiatique*, (1853), pp. 240–274 şi ale lui A. F. Mehren, „Correspondance du philosophe so Ibn Sab'in Abd-oul-Haqq", *Journal asiatique*, 7/XIV (1853), pp. 341–354.

47. Textul original al scrisorii lui Frederic al II-lea către Michael Scot e publicat în Ch. H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, New York, [3]19(pp. 292–293, şi analizat de R. Imbach, *Laien in der philosophie des Mittelalters...*, p. {

48. Pentru toate acestea, cf. R.-A. Gauthier, «Notes sur les débuts (1225–124 du premier „averroisme"», *Rev. Sc. ph. th.*, 66 (1982), pp. 322–330. Articolul I Gauthier, care conţine editarea scrisorii lui Manfred, dă şi variantele falsei scrisori lui Frederic.

49. Cu excepţia capacităţii profetice, aceeaşi definiţie figurează deja în descrier conducătorului cetăţii ideale imaginată de al-Fārābī, *Traité des opinions...*, trad. cit., 108: „Omul devine astfel prin ceea ce emană asupra inteligenţei sale paciente, ı înţelept filosof perfect inteligent; iar prin ceea ce emană asupra potenţei sale imaş native, el devine profet, vestitor al celor ce vor urma şi crainic al evenimentelor actua particulare. El devine complice al divinului. Această fiinţă omenească se află pe cel m înalt eşalon al umanităţii şi pe cea mai de sus treaptă a fericirii. Sufletul său va perfect, unit cu inteligenţa agentă (...). Această fiinţă cunoaşte orice act prin care atinge fericirea, ceea ce constituie prima condiţie a conducătorului".

50. Asupra criticii patristice a căsătoriei şi asupra înfloririi acestei critici î Evul Mediu, cf. ph. Delhaye, „Le dossier antimatrimonial de l'*Adversus Jovinianu* et son influence sur quelques écrits latins du XIIe siècle", *Mediaeval Studies*, 1 (1951), pp. 65–86. Să ne amintim că, în *Solilocvii*, I, X, Augustin scria: „Aı sentimentul că nu există nimic care să-ţi prăvălească mai uşor de pe culmi suflett bărbătesc decât ademenirile femeieşti şi mai ales *acel contact al trupurilor fără de care femeie nu poate să fie stăpânită*".

51. Ceea ce Augustin, evocând aşteptarea căsătoriei, numea „stăpânirea soţiei' Cf. *Confessiones*, VI, XVI: „Iar eu, nefericitul (...), nerăbdător din cauza aşteptării d doi ani pe care trebuia să o îndur înainte de a o primi de la părinţii săi pe cea p care o cerusem, nu atât de dornic de căsătorie cât sclav al dorinţei, mi-am luat femeie, o soţie nelegiuită, ca să-mi hrănesc şi să-mi amăgesc, într-un fel, boala sufletului nelecuită şi chiar agravată, sub privegherea obiceiului, *până la stăpânirea soţiei*".

52. *Intelectualii...*, p. 56.

53. Despre Héloïse şi Marie de Champagne, cf. Beonio-Brocchieri Fumagalli, „I gentile uomo innamorato: note sul *De amore*", in *La storia della filosofia come saper critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milan, Franco Angeli Editore, 1984, pp. 36–51

54. Textul condamnărilor este editat şi comentat de R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Philosophes médiévaux, XXII), Louvain – Paris, Publications Universitaires–Vander-Oyes, 1977. Cf., în plus, L. Bianchi, *Il Vescovo e i Filosofi La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell 'aristotelismo scolastico* (Quodlibet, 6) Bergamo, Lubrina, 1900 şi L. Bianchi & E. Randi *Le verità dissonanti*, Roma–Bari, Laterza, 1990. Cartea lui L. Bianchi conţine o bibliografie cvasiexhaustivă, pp. 210–254, la care trimitem. Cartea recentă a lui K. Flasch, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277* (Excerpta classica, VI), Mainz, Dieterich, 1990 furnizează de asemenea multe perspective noi, de care am ţinut seama adesea.

55. *De amore* a continuat să circule după condamnările din 1277. În 1290 a fost chiar tradus în franceză de către Drouart la Vache care, cu scopul de a-i asigura răspândirea, a renunţat la *incipit* şi *explicit* menţionate în Syllabus, căci acestea ar fi făcut prea uşoară identificarea lui. Toate au ajuns până la noi, chiar şi tratatul de geomanţie *Estimaverunt indi*, din care putem citi o parte în P. Tannery, *Mémoires scientifiques*, IV : *Sciences exactes chez les Byzantins*, Toulouse 1920, pp. 403–409.

56. Despre toate acestea, cf. J. Verger, 1982, „Des écoles à l'université : la mutation institutionnelle", in *La France de Philippe Auguste. Le temps des mutations*, Paris, Ed. du CNRS, 1982, pp. 824–825 ; B. Nardi, *S. Tommaso d'Aquino. Trattato sull 'unità dell 'intelletto contro gli averroisti. Traduzione, commento e introduzione*, Firenze, Sansoni, 1938, p. 96 ; R. Hissette, „Étienne Tempier et les menaces contre l'éthique chrétienne", *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 21 (1979), pp. 68–72.

57. Citat de J. B. Schneyer, *Die Sittenkritik in den Predigten Philipps Kanzlers*, Münster, Aschendorff, 1963, p. 59.

58. *Intelectualii*..., p. 130. Noţiunea de mărinimie, analizată pentru prima dată de R.-A. Gauthier, este efectiv cuvântul cel mai important pentru intelectualii universitari. De asemenea şi pentru intelectualii neuniversitari, împreună cu opusul său, smerenia, de exemplu : orizontul conceptual al predicilor lui Meister Eckhart, *magnanimitas* şi *humilitas* formând la el, într-o nouă solidaritate, substanţa noţiunilor de nobleţe, de sărăcie şi de detaşare pe care le propune călugărilor şi beghinelor din *Teutonia* la începutul secolului al XIV-lea. Deci problematica mărinimiei şi a smereniei reprezintă unul dintre principalii vectori de răspândire a idealului universitar şi de deprofesionalizare a vieţii filosofice studiate aici.

59. Cuplul format din propoziţiile 174 şi 175 are un corespondent în cel format de articolele 152 şi 153 : *Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis* („Discursurile teologilor sunt bazate pe legende"), *Quod nihil plus scitur propter scire theologiam* („Nu cunoşti cu nimic mai mult dacă cunoşti teologia"). Aparenţa averroistă a acestor enunţuri nu poate fi negată, dar nu acelaşi lucru se poate spune despre accentul pus pe „Legea creştină".

60. Asupra acestei teme cf. *Intelectualii* ..., pp. 96–98.

61. Evident că Tempier pune în discuţie ideea unui sfârşit *natural* al lumii, şi nu distrugerea acesteia prin foc. Toţi teologii din secolul al XIII-lea acceptau, *din punctul lor de vedere*, ideea unei conflagraţii universale şi, prin urmare, formulele lui Aristotel despre puterea distructivă a focului (*Meteorologice* IV, 379a 14–16). Un maestru în arte anonim din anii 1245–1250 mersese chiar până la a scrie că afirmând că „la sfârşit,

totul va deveni foc, Aristotel s-a arătat bun creştin *(unde ibi fuit bonus Cristianus)*". *Anonymi, Magistri artium Lectura in Librum De anima a quodam discipulo reportata*, R.-A. Gauthier (Spicilegium Bonaventurianum, XXIV), Editiones Collegi Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1985, pp. 240, 63-65.

62. *Intelectualii* ..., pp. 123-125.

63. Cf. Toma d'Aquino, *Summa theologiae*, II^{a}-II^{ae}, quaestio 154, articolul *respondeo*.

64. *Summa theologiae, II^{a}-II^{ae}*, q. 154, a.6, *ad primum*: „Deşi o fecioară e liberă legăturile căsătoriei, ea nu este liberă de tutela *(potestas)* tatălui. Mai mult, există semn special al fecioriei care reprezintă o piedică specială la fornicaţia sexuală, sen [himenul] care nu trebuie îndepărtat decât în căsătorie. Deci desfrâul nu poate confundat cu fornicaţia simplă. Dimpotrivă, fornicaţia e un act sexual săvârşit prostituate, adică femei deja necinstite *(iam corruptis)*". Altfel spus: numai fecioara es *întreagă*, prostituata reprezintă modelul de femeie *ne-întreagă*, de femeie care nu es integră, căci îi lipseşte *semnul natural* ce o ţinea în afara *comerţului sexual*. Problen fornicaţiei e abordată filosofic într-o *Quaestio* a lui Jacques de Douai, ms. Paris, N lat. 14698, f. 154a-vb. Jacques de Douai prezintă fornicaţia ca fiind admisă şi „clerici" şi de popor. În această privinţă cf. J. B. Schneyer, *Die Sittenkritik* ..., p. 5 n. 65. Despre viaţa sexuală în afara căsătoriei, cf. J. F. Dedek, „Premarital Sex: tl Theological Argument from Peter Lombard to Durand", *Theological Studies*, 41 (1980 pp. 643-667.

65. *Quaestiones disputatae* De malo, q. 15, a. 3.

66. Vom nota că perechea „determinabil" - „determinare" este, începând c secolul al XII-lea, cuvântul de ordine al gramaticii speculative, căci ea permite gândire nucleului de relaţii sintactice ca relaţii de dependenţă între două constructibile, dint care unul, *dependens*, se află în aşteptarea deteminării, iar celălalt, *terminans*, vine să „desăvârşească", adică să îl determine. Există deci un *regim sau o subordonare sexuală* t aşa cum există un *regim sau o subordonare gramaticală*. Despre *determinatio* în gramatic şi despre asimilarea regimului la o relaţie de determinare, cf. M. A. Covingtor *Syntactic theory in the High Middle Ages. Modistic models of sentence structure*, Cambridge Cambridge University Press, 1984, cu observaţiile lui I. Rosier, „La syntaxe de modistes: A propos d'un ouvrage récent", *Le Moyen Age*, 3-4 (1987), pp. 461-468

67. *Summa theologiae*, II^{a}-II^{ae}, q. 154, a. 11.

68. Concepţia aristotelică asupra devierii se află expusă în *Etica nicomahică*, VII 6, 1148b 15 sqq, pe care am consultat-o în traducerea Tricot, Paris, Virn[2], 1967 pp 341-343.

69. Aşa cum vom vedea din nou în cele ce urmează, problema spermei î preocupase mult pe maestrul lui Toma la Köln, Albert cel Mare. În ale sale *Quaestione de animalibus*, X, q. 1 şi 2, Albert disputase tocmai asupra faptului „dacă retenţi spermei este mai dăunătoare pentru bărbat decât cea a menstrelor pentru femeie" ş „emisia de spermă îl oboseşte mai mult pe bărbat decât pe femeie" vorbind, în trecere despre un argument din *Canon* al lui Avicenna care lega oboseala de plăcere: „Cel care află mai multă plăcere în împreunare este cel care se oboseşte mai mult [...]. Or, femeia află mai multă plăcere, deci ea se oboseşte mai mult". Teza personală a lui

Albert era următoarea : „Trebuie să răspundem că plăcerea este cantitativ mai mare la femei, dar calitativ mai mare la bărbat, căci plăcerea bărbatului e mai ordonată decât a femeii". Cf. *Quaestiones super De animalibus*, in *Alberti Magni Opera omnia*, ed. E. Filthaut, Münster, Aschendorff, 1955, pp. 214–215. Asupra teoriilor sexuale ale lui Albert cel Mare, vezi lucrările lui D. Jacquart și C. Thomasset : „Albert le Grand et les problèmes de la sexualité", *History and Philosophy of the Life Sciences*, 3 (1981), pp. 73–93 și *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, Paris, PUF, 1985.

70. Cf. *Summa theologiae, IIª–IIªᵉ*, q. 155, a. 1.

71. *Summa theologiae, IIª–IIªᵉ*, q. 155, a. 4.

72. Argumentul fusese limpede evocat de Albert cel Mare. În *Quaestiones super De animalibus*, V, q. 3 [ed. cit. pp. 154–155] el răspunsese prin această distincție la o obiecție prin care se susținea că „plăcerea fiind pe măsura simțurilor implicate, hrănirea depășește împreunarea, căci implică două simțuri, pipăitul și gustul, în vreme ce împreunarea nu implică decât unul : contactul priapului cu vulva". La care el replica : „Natura este dublă : universală și particulară. Intenția naturii particulare e să conserve individul, cea a naturii universale – să conserve specia. *Deci există mai multă plăcere în operația prin care se conservă specia decât în aceea care conservă individul*".

Pentru Sfântul Augustin, dimpotrivă, abținerea de la mâncare era mai greu de realizat decât ascetismul sexal, căci tentațiile mesei revin cu o regularitate pe care nici măcar o dereglare extremă a cărnii n-ar putea visa să o egaleze. Cf. *Confessiones*, X, XXXI : „Pus în fața acestor ispitiri, eu zilnic duc luptă contra dorinței de a mânca și de a bea. Căci nu pot să tai o dată și pe urmă să mă hotărăsc să nu mai ating, așa cum am putut cu privire la împreunarea trupească".

73. *Intelectualii* ..., 122.

74. Cf. Aristotel, *Etica nicomahică* II, 2, 1104a 20–25.

75. *Etica nicomahică*, II, 7, 1107b 9.

76. *Etica nicomahică*, III, 14, 1119a 6, cu comentariile lui R.-A. Gauthier și J.-Y. Jolif, in *Aristote. L'Éthique à Nicomaque, II, Commentaire. Première partie. Livres I–V*, Louvain – Paris, Nauwelaerts et Béatrice – Nauwelaerts, 1970, pp. 245–246.

77. *Intelectualii* ..., p. 122.

78. Cf. Aristotel, *Politica*, VII, 16. Asupra acestui text vezi Gauthier și Jolif, *Commentaire* [despre *Etica nicomahică*, 119a 16–18], pp. 246–247 : „Aristotel pare să interzică tinerilor din motive de sănătate orice relație sexuală înaintea căsătoriei ; totuși, cum el fixează vârsta potrivită pentru căsătorie la 37 de ani, nu trebuie să forțăm textul ; se știe că opinia comună era foarte indulgentă în privința relațiilor dintre tineri și curtezane ; Aristotel nu a considerat necesar să ia o poziție clară în această problemă, la fel ca aceea a masturbării, viciu totuși foarte răspândit la Atena dacă judecăm după frecvența aluziilor lui Aristofan [...]. Platon o respinsese, însă se pare că Diogene Cinicul i-ar fi făcut apologia, aprobat fiind Zenon și de Chrysip". Se știe, de altfel, că Aristotel limita durata procreației la o perioadă de 18 ani („între 37 și 55 de ani pentru bărbat, între 18 și 36 de ani pentru femei" – interesantă complementaritate!), că recomanda „abandonul copiilor nedoriți", că „indica avortul din motive demografice" și pare „să fi considerat drept legitim, dacă sănătatea o cerea, o folosință a căsătoriei care să excludă copilul". Pentru referințe, vezi Gauthier – Jolif, p. 247.

79. Cf. Bonaventura, *Collationes in Hexaemeron*, V, 5 ; Quaracchi, p. 355 : „Quod autem dicunt, quod nimis pauperes non tenent medium, simile est illi quod dicebat quidam medicus Frederici, qui dicebat, quod ille qui abstinebat ab omni muliere, non erat virtuosus nec tenebat medium. Et ad hoc sequitur, quod si omnem mulierem cognoscere et nullam mulierem cognoscere extrema sunt : ergo medietatem omnium mulierum cognoscere medium est".

80. Cf. Siger de Brabant, *Quaestiones morales*, q. 4, in *Siger de Brabant. Écrits de logique, de morale et de physique*, ed. B. Bazán (Philosophes mèdiévaux, XIV), Louvain – Paris, 1974, pp. 102–103. Asupra interpretării acestui text, cf. L. Bianchi, *Il Vescovo e i filosofi* ..., p. 54. Asupra posterității răspunsului lui Siger (Jean Buridan, Nicolaus Oresmus), cf. *ibid.*, p. 181, n. 32.

81. Întreaga teză a lui Siger nu este decât o reluare a cuvintelor lui Toma asupra virginității, *Summa theologiae*, IIa–IIae, q. 152, a. 2.

82. Cf. *Summa theologiae*, IIa–IIae, q. 152, a. 2, *ad primum* : „Din perspectiva intereselor masei de oameni, este de ajuns dacă numai unii contribuie la opera de generare trupească, în vreme ce alții, abținându-se de la ea, se consacră contemplației lucrurilor divine pentru frumusețea și mântuirea întregii specii omenești. Este ca într-o armată : unii păzesc tabăra, alții poartă stindardele, alții luptă cu spada. Toate acestea sunt necesare întregului, iar un singur om nu le poate face pe toate".

83. Teoria aristotelică despre egoism se află expusă în *Etica nicomahică*, IX, 8, pe care am rezumat-o aici.

84. Cf. *Etica nicomahică*, IX, 8, 1169a 22–24, cu comentariile lui R.–A Gauthier și J.–Y. Jolif, in *Aristote. L'Éthique à Nicomaque, II, Commentaire, Deuxième partie, Livres VI–X*, Louvain – Paris, Nauwelaerts și Béatrice – Nauwelaerts, 1970, pp. 750–751.

85. Cf. Siger de Brabant, *Quaestiones morales*, q.5, in *Siger de Brabant. Écrits de logique, de morale et de physique*, ed. cit., pp. 103–105.

86. Citām aici traducerea franceză a lui M. de Gandillac : *Éthique ou Connais-toi même* in *Oeuvres choisies d'Abélard* (Bibliothèque philosophique), Paris, Aubier –Montaigne, 1945, pp. 131–209. Capitolul al II-lea, *En quoi consiste le vice de l'esprit et ce qu'on apelle proprement péché* se găsește la pp. 133–153. Textul latin al Eticii este editat în *Ethica or Scito te ipsum*, D. E. Luscombe, ed. *Abelard's Ethics* (Oxford Medieval Texts), Oxford, 1971.

87. Despre nepotrivirea schemei „averroismului popular" evocată de P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIIIe siècle* (Les philosophes belges, VI–VII), Louvain, Publications de l'Institut supèrieur de philosophie, 1908–101, tome I, p. 104, cf. R. Hissette, „Etienne Tempier...", pp. 71–72.

88. Despre *ἑταίρος* și *ἑταίρος φιλία* a se vedea observațiile fundamentale ale lui Gauthier și Jolif, *Commentaire* [despre *Etica nicomahică*, 1157b 23], pp. 687–688 : „*Hetairoi* sunt cei care ne sunt dragi fără să ne fie rude, deci tocmai aceia pe care astăzi îi numim *prieteni*, însă adesea cu nuanța de *prieteni din copilărie*. Cuvântul *camarad* e cu siguranță insuficient pentru a-l reda pe *hetairoi* : camaraderia înseamnă pentru noi mult mai puțin decât prietenia, în vreme ce pentru Aristotel *hetairike philia* nu e departe de prietenia tip. – Nu este lipsit de interes să notăm că grecii denumeau curtezana prin cuvântul *prietenă, hetaira* ; ea nu era în ochii lor numai o *piele, scrotum*,

așa cum vor spune latinii ; amanta unui bărbat îi putea fi acestuia prietenă, așa cum a fost Aspasia pentru Pericle, în vreme ce soția nu putea decât să fie *a sa* ori să-i fie *dragă, phile*. Cu alte cuvinte, amanta putea fi *considerată* ca legală și bărbatul putea să încerce pentru ea o prietenie de la egal la egal (chiar dacă nu se schimba între egali decât plăcere), prietenie pe care nu o putea încerca în legătură cu soția legitimă ; *prietenia* nu putea fi în acest caz decât o prietenie între inegali, în care unul asigură protecția, iar celălalt oferă respect și ascultare".

89. M. Heidegger, *Science et méditation*, in *Essais et conférences*, trad. A. Préau (Les Essais, LXC). Paris, Gallimard, 1958, pp. 49–50.

90. Cf. M. Heidegger, *La Question de la technique*, in *Essais et conférences*, ed. cit. p. 22.

91. *Le Nouvel Observateur*, Nr. 1349, p. 103.

92. Despre spatulomanție, cf. Ch. S. F. Burnett, „Arabic Divinatory Texts and Celtic Folklore : A Comment on the Theory and Practice of Scapulimancy in Western Europe", *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 6 (1983), pp. 31–42. Despre onomație (metodă de divinație bazată pe valoarea numerică a numelor), cf. Ch. S. F. Burnett, „The Eadwine Psalter and the Western Tradition of the Onomancy in pseudo-Aristotle's Secret of Secrets", AHDLMA, 55 (1989), pp. 143–167.

93. Roger Bacon, Lettre á Clément IV, trad. J. M. Meilland, in *Philosophes médiévaux ...*, ed. cit., pp. 145–146.

94. Artele mecanice erau profund devalorizate de către filosofi. În secolul al XII-lea, Hugues de Saint-Victor, care distingea șapte asemenea arte : prelucrarea lânii sau arta îmbrăcăminții *(lanificium)*, arta militară și arhitectura *(armatura)*, navigația *(navigatio)*, agricultura *(agricultura)*, vânătoarea și pescuitul *(venatio)*, medicina *(medicina)* și teatrul *(theatrica)*, socotea știința mecanică drept „adulteră" *(adulterina)* – verbul grecesc *mechanaomai* (a face mașini) fiind greșit tradus în latină prin *moechari* (a fi adulter) – și o opunea artelor liberale din *trivium* (gramatica, logica, retorica) și din *quadrivium* (aritmetica, geometria, astronomia, muzica), arte numite „liberale" fie din pricină că *îl eliberau pe om de servituțile materiei și de grijile cotidiene*, fie din pricină că erau practicate – la origine – de oameni liberi *(liberi)* și transmise numai descendenților acestora. În secolul al XIII-lea, teatrul, ultima dintre artele mecanice, era în general înlocuit cu alchimia (ca la Vincent de Beauvais) sau cu „arta divinatorie" ca în *Divisio scientiarum* a lui Arnoul de Provens, maestru în arte la Paris, în anii 1250. Despre toate acestea, cf. Cl. Lafleur, *Quatre introductions á la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et étude historique* (Université de Montréal. Publications de l'Institut d'études médiévales, XXIII), Montréal – Paris, Vrin, 1988, pp. 317–321. Despre artele mecanice, cf. *Les arts mécaniques au Moyen Age* (Cahiers d'études médiévales, 7) Montréal – Paris, Bellarmin – Vrin, 1982.

95. A se vedea lucrările lui A. J. Festugière, în special „L'expérience religieuse du médicin Thessalos", în *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, Aubier – Montaigne, 1967, pp. 141–180.

96. Cf. A. J. Festugière, „L'Hermétisme", in *Hermétisme et mystique païenne*, p. 71.

97. Despre *Liber de causis* și atribuirea sa lui Aristotel, cf. A. de Libera, „Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de causis*", Rev. Sc. ph. th., 74 (199),

pp. 347–378. Versiunea latină a acestui tratat – al cărui original arab, adaptat dup *Elementele de teologie* ale lui Proclus și după diverse fragmente din *Plotinus arabus*, fuses alcătuit la Bagdad în secolul al IX-lea – este editată de A. Pattin, *„Le Liber de causis* Édition établie à l'aide de 90 manuscris avec introduction et notes", *Tijdschrift voo Filosofie*, 28 (1966), pp. 1–115, cu corectările lui R. C. Taylor, „Remarks on the lati text and the translator of the Kalām fi mahd al-khair/Liber de causis", *Bulletin d philosophie médièvale*, 31 (1989), pp. 75–102.

98. Cf. Olivier Le Breton, *Philosophia*, ms. Oxford, C.C.C. 283, f° 152ra, citat d Lafleur, *Quatre introductions ...*, p. 152.

99. Cf. Aristote, *Météorologiques*, I, 2, 339a22–24, trad. P. Louis, Paris, Les Belle Lettres, 1982, pp. 3–4.

100. Cf. *Claudii Ptolemaei mathematici operis Libri quatuor, in quibus de iudicii disseritur, ad Syrum, Ioachimo Camerario interprete*, I, cap. I, Basilae, MDLI, p. 379.

101. Doctrina lui Kindi este expusă în *De radiis stellatis* sau *De radiis stellicis*, ms Paris, *Nat. lat. nouv. acq. 616*. Asupra acestui text, cf. M. T. Alverny-F. Hudry, *„De radiis"*, AHDLMA, 41 (1974), pp. 139–260 ; G. Federici Vescovini, *Studi sulla prospettiva medievale*, Torino, Giappichelli, 1965. Abū Yūsuf Ya'kūb ibn Isḥāq al Kindī (mort în 866), „filosoful arabilor", era primul dintre marii filosofi irakieni din epoca Abasizilor : fără îndoială că din cercul său a ieșit *Kalām fi mahd al-khair (Liber de causis)* atribuit prin tradiție lui Aristotel. Latinii nu au cunoscut decât o infimă parte din opera sa.

102. Pentru toate acestea, cf. în principal Avicenna, *De anima IV*, 2, ed. S. Van Riet, Louvain-Leiden, 1972, pp. 28–29 ; Ghazalī, *Metaphysica* II, V, ed. J. T. Muckle, *Algazel's Metaphysiscs. A Mediaeval Translation* (St. Michael's Mediaeval Studies), Toronto, 1933, p. 189.

103. Cf. Albert cel Mare, *De somno et vigilia*, III, II, 16, ed. Borgnet, p. 203a.

104. Cf. *Picatrix*, ms. Florence, Magl. XX, 20, f°29v. Reprezentarea „geometrică" a naturii proslăvită de anumiți autori latini din secolul al XIII-lea este deci *matematică* în sensul în care ea e legată în parte de optică și de teoria multiplicării luminii, deci cu o viziune *astrologică asupra lumii*. În acest sens, al „influenței astrologice", trebuie interpretată profesiunea de credință „geometrică" a unui Roger Bacon, așa cum o arată textul în care, reluând o formulă ce aparținea probabil lui Robert Grosseteste, acesta celebrează reprezentarea „matematică" a luminii : „Aceeași este forța care pornind din soare se multiplică în stele, în simțul pipăitului, în noroi și în ceară ; dar ea face ceara să se topească, noroiul să sece, simțul pipăitului să resimtă căldura, iar steaua să-și răspândească strălucirea. Și nu există diversitate dinspre partea soarelui care acționează (în lucruri), ci dinspre partea materiei care îl primește. Și cum totul în lume se înnoiește prin aceste forțe, atât în lucrurile superioare cât și inferioare, nimic nu se poate cunoaște decât cunoscând această influență și această acțiune. Dar lucrurile acestea nu pot fi cunoscute dacă nu sunt reprezentate sensibilității noastre prin linii, unghiuri și figuri. Și de aceea consider ca baze toate principiile privind această multiplicare și această acțiune [...]" Cf. Roger Bacon, *Lettre à Clément* IV, trad. cit., pp. 144–145.

105. Al-Kindī, *De radiis stellatis*, ms. Paris, *Nat. lat. nouv. acq.* 616, f°1v, 2v. Asupra acestui text, cf. G. Federici Vesconini, *„Arti" e Filosofia nel Secolo XIV. Studi sulla tradizione aristotelica e i „moderni"*, Firenze, Enrico Vallecchi, 1983, p. 184.

106. Pentru interpretarea astrologică a Euharistiei ca practică incantatorie, cf. în principal Petrus din Abano, *Conciliator differentiarum*, Venetiis, 1476, d. 156. Asupra acestui text, cf. D.–P Walker, *La Magie spirituelle et angélique. De Ficin à Campanella* (Bibliothèque de l'Hermétisme), Paris, Albin Michel, 1988, p. 41 şi 197 (nota 21) şi G. Federici Vescovini, *„Arti" e Filosofia* ..., ed. cit., pp. 186–187. Pentru teza logico-lingvistică şi analiza aspectelor pragmatice ale formulelor de consacrare, cf. articolul fundamental al lui I. Rosier, „Signes et sacraments. Thomas d'Aquin et la grammaire spéculative", *Rev. Sc. ph. th.*, 74 (1990), 392–436.

107. Cf. Blaise de Parme, *Quaestiones physicorum*, I, ms. Vat. Chig. o IV, 41, şi *Conc. de generatione*, ms. Padova, Univ., 1743 : „Dumnezeu este natura *[Deus est natura]*. Natura este dublă : există natura independentă, cum este Dumnezeu, şi natura dependentă, cum este natura lucrurilor din această lume de jos" : „Materia care domneşte asupra întregului univers *[Materia regitiva totius universi]*, care este Dumnezeu". Texte analizate în G. Federici Vescovini, *„Arti" e Filosofia* ..., p. 192. Distincţia dintre natura dependentă şi natura independentă reprezintă o versiune astrologică a distincţiei dintre „natura naturantă" *(natura naturans)* şi „natura naturată" *(natura naturata)* expusă de maeştrii în arte din secolul al XIII-lea. Cf. de exemplu, Arnoul de Provence, *Divisio scientiarum*, ed. Cl. Lafleur, *Quatre introductions* ..., p. 322. Despre Blaise din Parma, „Doctorul diabolic", cf. G. Federici Vescovini, *Astrologia e scienza. La crisi dell'aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*, Firenze, Enrico Vallecchi, 1979.

108. Despre fericirea intelectuală, cf. M. Corti, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, Einaudi, 1983. Asupra aristocratismului intelectualist al maeştrilor din secolul al XIII-lea, perspectivele au fost în întregime reînnoite de L. Bianchi, „La felicità intelletuale come professione nella Parigi del Duecento", *Rivista di Filosofia*, 78 (1987), pp. 181–199 şi, în special, „Virtù, Felicità e Filosofia", in *Il Vescovo e i filosofi* ..., pp. 149–195. Despre Dante, lucrările fundamentale rămân cele ale lui B. Nardi, mai ales monografiile grupate în *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, 1967. Bibliografia lui B. Nardi e furnizată de T. Gregory – P. Mazzantini, „Gli scritti di Bruno Mardi", L'Alighieri – Rassegna filosofica dentesca, 9/2 (1968), pp. 39–58.

109. Potrivit formulei lui L. Bianchi, *Il Vescovo e i filosofi* ..., rezumă tezele lui Le Goff, „Quelle conscience l'université médiévale a-t-elle eu d'elle-même?", *Miscellanea Mediaevalia*, 3 (1964), pp. 24–26.

110. Cf. Beonio Brocchieri Fumagalli şi M. Parodi, *Storia della filosofia medievale*, ed. cit. p. 416.

111. Aşa cum o dovedesc diferitele sloganuri ale lui Jacques de Douai sau Gilles d'Orleans, marcând superioritatea filosofului asupra regilor şi a prinţilor indicate de R.-A. Gauthier şi analizate de L. Bianchi, *Il Vescovo e i filosofi* ..., pp. 158–159. Argumentul fusese lansat, de altfel, de către Albert cel Mare, *Super Ethica*, X, 13, într-o interpretare care nu avea nimic „profesionist".

112. Dante, *Ospăţul*, IV, XX, 10 trad. rom. Oana Busuïoceanu, in *Opere minore*, Ed. Univers, Bucureşti 1971, p. 474.

113. Dante, *Ospăţul*, IV, XXI, 1, trad. cit., 475.

114. Teza centrală a lui Dante nu poate întâlni problema *dublului adevăr*, deoarece se articulează intenţionat pe *dubla natură a omului* : coruptibil şi incoruptibil, care face

din acesta *orizontul universului*, „linie de mijloc între două emisfere" (lumea de sus cea de jos) – situaţie unică ce impune două maniere de a trăi, două practici a virtuţilor. Cf. *Monarhia*, III, XV, 5–8, trad. rom. Francisca Băltăceanu, Titus Bărbulesc şi Sandu Mihai Lăzărescu, in *Opere minore*, Ed. Univers, 1971 : „Dacă omul este de termenul mediu între cele pieritoare şi nepieritoare, este necesar, întrucât oric termen mediu participă la natura extremelor, ca şi omul să participe la ambele natu şi cum orice natură este orânduită în vederea unui anumit scop, rezultă că omulı îi este orânduit un scop dublu ca, după cum dintre toate fiinţele numai el particip şi la natura pieritoare şi la cea nepieritoare, la fel, singur între toate fiinţele să fi orânduit în vederea a două scopuri ultime, dintre care unul este scopul său întrucâ este pieritor, iar altul întrucât este nepieritor. Deci providenţa inefabilă a pus în faţ omului două scopuri de urmărit : fericirea acestei vieţi, care constă în împlinire însuşirilor proprii şi care e simbolizată prin paradisul terestru ; şi fericirea vieţi veşnice, care constă în bucuria contemplării lui Dumnezeu la care capacitatea propri omului nu poate ajunge decât cu ajutorul luminii divine, şi care e figurată pri paradisul ceresc". Asimilarea omului cu *orizontul*, care reînnoieşte în profunzime tem: tradiţională a omului microcosmos, *nexus mundi*, este rezultatul unei deturnări de tex de o îndrăzneală pe care am putea-o numi stupefiantă, căci forma acesteia est împrumutată de la definiţia statutului „sufletului nobil" din *Liber de causis* II, 22, ed Pattin, p. 50 : „Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus" („Fiinţa care este dupâ eternitate, dar deasupra timpului este sufletul, căci el este la orizont, inferior eternităţi şi superior timpului"). Or, sufletul nobil din *Liber de causis* nu este sufletul omenesc, ci un principiu cosmologic care joacă un rol bine definit în dinamica Cerurilor. Făcând să fuzioneze predicatele *sufletului nobil* cu cele ale sufletului omenesc ca *μεθόριος* al lumii inteligibile şi al lumii sensibile, o temă preluată de la sfântul Grigore de Nissa şi de la Nemesius din Emesa, pe care îi cunoştea fără îndoială prin intermediul lui Toma d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, 68 şi IV, 55 (care utilizează fără distincţie termenii de orizont, *horizon*, şi de limită, *confinium*), Dante şi-a procurat mijloacele pentru a imagina un destin astrologic al sufletului omenesc, care l-a condus la ideea revoluţionară a unei „a doua Întrupări" (vezi *infra* „Omul nobil sau gândirea întrupată"), care, împreună cu teoria eckhartiană a „smereniei divine" (vezi *infra*, cap. 8, „Locuirea interioară"), constituie culmea teoretică la care ajung gânditorii din secolul al XIV-lea în teoretizarea *înnobilării omului*. Această teologie filosofică a înnobilării se întrevede din lectura sociologică a aristocratismului intelectualist practicat de *magistri artium* : lipsit de dimensiunea sa filosofică, de viziunea sa asupra lumii, de o reprezentare proprie asupra naturii, de concepţia sa asupra legăturilor dintre lumea de sus şi cea de jos, pe scurt, privat de cadrul de inteligibilitate al propriei experienţe, intelectualul medieval *nu mai are mare lucru dintr-un medieval*. Descrierea intelectualului în afara şantierului urban este desigur o abstracţie, tot aşa cum abstracţie este şi descrierea sa în afara universului în care înţelegea să trăiască,

Centrându-se exclusiv pe instituţia universitară, pe modul său de funcţionare, pe ritualurile şi rutinele sale, şi pe locul *magister*-ului în societate, sociologia intelectualului nu îndeplineşte decât în parte condiţiile unei istorii a intelectualilor medievali, se

fixează pe ceea ce a supraviețuit Evului Mediu, pe prelungirea modernă a acestuia, fenomenul și tipul *profesorului*, lasă parțial necercetate lucrurile care făceau *în interior* din acest om *un om* al Evului Mediu, concepția sa despre lume, lectura *realului*, pe scurt, e mai mult o știință a observatorului decât a observatului. Asupra teoriei *limitelor*, cf. J. Daniélou, „La notion de confins *(methorios)* chez Grégoire de Nysse", *Recherches de Sciences religieuse*, 49 (1961), pp. 161–187 și *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, Brill, pp. 116–132.

115. *Ospățul*, IV, XXII, 14.
116. *Ospățul*, IV, XX, 9.
117. *Ospățul*, IV, IV, 1.
118. Pentru tot ce urmează, cf. *Ospățul*, IV, XXI.
119. *Ospățul*, IV, XX, 5, trad. cit., p. 472.
120. Caracterul artist al spermei e reafirmat în mod constant de Aristotel, inclusiv în *Metafizica*, VII, 9, 1034a 33–34 (trad. Tricot, p. 389 : „Există ființe a căror alcătuire este naturală precum a produselor artei : sământa joacă, de fapt, rolul artistului, căci ea are, în potență, forma"). Expresia *τὸ σπέρμα ποιητικόν* revine adesea la Stagirit.
121. Cf., în această privință, „Les problèmes de la génération et le rôle de l'intellect agent chez Averroès", Ch. Touati, *Prophètes, talmudistes, philosophes* (Patrimoines, Judaisme), Paris, Cerf, 1990, pp. 233–241.
122. Asupra bazei teoretice a doctrinelor lui Dante, cf. B. Nardi, „L'origine dell'anima umana secondo Dante", *Giornale critico della filosofia italiana*, 12 91931), pp. 433–456 și 13 (1932), pp. 45–56 și 81–102 ; „Sull 'origine dell'anima umana", *Giornale dantesco*, 39 (1938), pp. 15–28 [reluat in *Dante e la cultura medievale*, Roma–Bari, Laterza, 1985, pp. 207–224]. Noțiunea dantescă de „virtute formativă" a spermei este evident împrumutată de la Albert cel Mare. La problema evoluției embrionului uman, Albert dădea un răspuns original. Într-adevăr, erau posibile trei teorii : crearea sufletului rațional încă din prima clipă a conceperii, succesiunea cronologică a celor trei suflete (vegetativ, senzitiv, intelectual) în embrion, infuzarea sufletului intelectual după o evoluție a embrionului *lipsit de orice suflet*. Optând pentru a treia posibilitate (contrar lui Toma d'Aquino, care a ales-o pe a doua, și contrar Bisericii, care a ales-o pe prima), Albert, în comentariul său *De animalibus* [I, 16] și în *Summa de creaturis* [q. 17, a. 13, *ad 9m* și *ad 10m*] trebuia să susțină două teze radicale : *virtus formativa*, conținută în sperma bărbatului care „informează și hrănește sămânța femeiască" ce „acționează spre a forma trupul uman, și numai pentru aceasta" ; sufetul rațional, adică *sufletul omenesc* (omul neavând, la drept vorbind, decât *un singur suflet*, iar nu trei suflete succesive) nu este infuzat decât în momentul în care membrele „au atins un anumit grad de dezvoltare – altfel spus, când sunt *formate*". Așadar, de-a lungul primelor cinci luni, *virtus formativa* este singura responsabilă de dezvoltarea embrionului. După cum bine a arătat Nardi, Dante reia versiunea acestei teorii expusă în *De natura et origine animae*, I, 5. Expresia *incontanente* („de îndată", „imediat") din *Ospățul* IV, XXI, 5 – „Susnumitul suflet *de îndată* ce a fost produs primește de la virtutea motorului cerului intelectul posibil" – face trimitere la teoria albertiană a unității sufletului. După cum scria în 1931 A. Delorme : „La om nu există nici suflet vegetativ, nici senzitiv : când

prin acțiunea lui *virtus [formativa]* corpul deja a atins un anumit grad de dezvolt sufletul rațional e infuzat de Creator, și acesta, cu desăvârșire unu este subie potențelor senzitive și vegetative" (cf. „La morphogenèse d'Albert le Grand d l'embryologie scolastique", in *Maître Albert, Revue thomiste*, p. 131), nu fără a obse că acest gen de teorie avea „mare importanță prin consecințele sale filosofice, teolo și morale", în special pentru „calificarea morală a avortului" (p. 130). Pentru origi „medicale" ale noțiunii de „forță plasmatică" B. Nardi citează 'Ali ibn al-'Abb *Pantegni*, IV, 2 și Avicenna, *Canon*, I, fen. 1, doctr. 6, cap. 2. Influența lui Averr ni se pare, de asemenea, incontestabilă.

123. În *Ospățul*, II, XIII, 5, p. 285, Dante distinge trei puncte de ved filosofice asupra influenței astrelor în procreație: „Toți filosofii sunt de acorc în ce privește prima perfecțiune, adică cea a generării substanțiale – că ceru sunt cauza, chiar dacă înțeleg lucrul acesta în moduri diferite; unii, ca Plat Avicenna și Algazel, spun că provine de la rotitori; alții, ca Socrate și de asem Platon și Dionis Academicul, zic că de la stele, mai ales sufletele omenești; iar al ca Aristotel și peripateticii, zic că e puterea cerească ce se află în căldura natur a sămânței". Ca și Albert cel Mare, Dante alege un hibrid între prima și a tr teorie: pe acela al lui Aristotel și ... Averroes. Să precizăm că acest text din *Ospă* exclude indiscutabil identificarea virtuții cerești cu „virtutea motorului cerul susținută împotriva lui Nardi de către P. Busnelli în comentariul său tomist *Ospățul [Il Convivio ridotto a miglior lezione e commentato*, II, p. 395 și 398] – comentariu despre care Gilson a scris, de altfel: „Acest gen de atentate istorice trebui să fie interzis printr-o lege" *(Giornale storico della letteratura italiana*, 138 [196 p. 572).

124. Cf. B. Nardi, „Sull'origine dell'anima humana", ed. cit., pp. 212–213.

125. *Ospățul*, IV, XXI, 7.

126. Să ne amintim că, în 1938, Facultatea de teologie din Paris considera d nou drept eretică teza „magică" potrivit căreia „Inteligența motrice a cerului influențea sufletul rațional, la fel cum corpul cerului influențează corpul uman" (*Cartulaire l'Université de Paris*, III, ed. Denifle – Chatelain, p. 35, articolul 26), teză condamna în articolul 74 din *syllabus*-ul lui Tempier. Deci numai la acest nivel teza lui Dante e heterodoxă și condamnată mai multe secole de către autoritatea universitară. Așada regăsirea urmelor acestei teze la Eckhart, așa cum vom arăta în capitolul 8, nu e lipsi de semnificații: noțiunea de *influentia* reprezintă o piesă esențială în *vulgarizare idealului filosofic*, reprezintă instrumentul conceptual major al acesteia, cheia pătrunder sale în mediile neuniversitare, vectorul modelului sau conceptului de *intelectual*. Dup părerea noastră, asta înseamnă că Eckhart și Dante comunicau prin „arabismul" l Albert cel Mare.

127. *Ospățul*, III, XIV, 2, p. 364.

128. Avicenna, *Metafizica*, IX, 7. Traducem aici versiunea latină din ediția Va Riet, p. 510, 72–511, 83.

129. Albert cel Mare, *De somno et vigilia*, III, 1, 6: „Sub raportul gândirii *(quo intellectum)* el este asemeni unui zeu întrupat, a cărui perfecțiune îi permite s cunoască totul pornind de la sine însuși".

130. „Speranța filosofului": expresia vine de la Averroes, *De anima* com. 36 [ed

Crawford, p. 502, 661–664], care o preia de la Fārābi. Aici *jos* filosoful speră și așteaptă unirea cu Intelectul agent separat, un extaz natural și cosmic. Speranță filosofică și fericire mentală sunt cele două fundamente ale unei concepții filosofice care își găsește sursa imediată în Averroes, dar se inspiră din întregul arabism. Așa cum am arătat deja, *Albert cel Mare este acela care a introdus la latini concepția pur filosofică a vieții contemplative* în care se întâlnesc Ioannes din Jandun, Dietrich din Freiberg, Dante și Eckhart. Cf. A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, ed. cit., pp. 242–253 și 268–286.

131. Text extras dintr-un comentariu anonim asupra *Eticii nicomahice*, citat de R.-A. Gauthier, „Trois commentaires „averroïstes" sur l'Éthique *à Nicomaque*", AHDLMA, 16, (1948), p. 290. În *Il Vescovo e i filosofi* ..., pp. 182–183 (nota 46), L. Bianchi dă o listă de texte paralele la Boethius din Dacia, Gilles d'Orléans, Jacques de Douai, Petrus din Auvergne, Ioan din Dacia, Siger din Brabant și la un număr de comentatori anonimi ai lui Aristotel. Aceeași doctrină poate fi regăsită în *Ospățul*, III, XIII, 7 și în *Quaestiones in XII libros Metaphysicae* ale celui mai de seamă reprezentant al averroismului parizian de la începutul secolului al XIV-lea, Ioannes din Jandun: „Fericirea constă în cunoașterea cauzelor prime și separate, în special cea a lui Dumnezeu. Este ceea ce numim înțelepciune" (*Quaestiones in XII libros Metaphysicae*, I, q. i, Venetiis, 1553, f° Iva).

132. *Intelectualii* ..., p. 143.

133. *Intelectualii* ..., p. 139.

134. *Intelectualii* ..., pp. 149–151.

135. Despre toate acestea, cf. J. Vanneste, S. J., *Le Mystère de Dieu* (Museum Lessianum), 1959.

136. Despre Hadewijch și „mistice", cf. G. Epiney-Burgard și E. Zum Brunn, *Femmes Troubadours de Dieu*, Turnhout, Brepols, 1988.

137. Pentru o orientare în literatura recentă asupra lui Eckhart, cf. F. Brunner, „Maître Eckhart et la mystique allemande", in *Contemporary Philosophy. A New Survey*, 6/1 (1990, pp. 399–420. Două publicații sunt edificatoare în problemele discutate aici: W. Trusen, *Der Prozess gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte. Verlauf und Folgen*, Paderborn – München – Wien – Zürich, 1988; L. Sturlesse, „Die Kölner Eckhartisten. Das Studium generale der deutschen Dominikaner und die Verurteilung der Thesen Meister Eckharts", in *Die Kölner Universität im Mittelalter*, hg. von a Zimmermann (Miscellanea Mediaevalia, 20), Berlin–New York, De Gruyter, 1989, pp. 192–211. Pentru o interpretare de ansamblu a gândirii eckhartiene, cf. B. Mojsisch, *Meister Eckhart, Analogie, Univozität und Einheit*, Hambourg, Felix Meiner, 1983; A. de Libera, *La Mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Ed. du Seuil., 1994; A. de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler ou la divinisation de l'homme* (L'Aventure intérieure), Paris, Bayard éditions, 1996.

138. Asupra legăturilor lui Eckhart cu mișcările spirituale feminine, cf. O. Langer, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, Munich, 1987.

139. R. W. Southern, *L'Église et la Société dans l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion, 1987, p. 273.

140. Pentru text, cf. F.-J. Schweitzer, *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine*

Beziehung zur Ketzerei der „Brüder und Schwestern vom Freien Geits", mit besonderer Rücks auf den pseudoeckhartischen Traktat „Schwester Katrei" (Arbeiten zur mittleren Litera und Sprache, 10), Francfort-Berne, P. Lang, 1981, pe care l-am urmat aici. Asu sectei Spiritului Liber, cf. H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstá Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961 și R. Guarnieri, *Il Movimento del Libero Spi Testi e Documenti* (Archivio Italiano per la Storia della Pietà, 4), Roma, Edizioni Storia e Letteratura, 1965 și R. E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the later Mic Ages*, Berkeley, University of California Press, 1972.

141. Așa cum o definește Katrei, „confirmarea" are aceeași structură operato ca „seninătatea" sau „renunțarea" *(Gelassenheit)*, la care vom reveni în cele ce urmea Vom nota, în legătură cu asta, definiția lui Suso din *Buchlein der Wahreit, V* „Activitatea unui om care s-a abandonat cu adevărat este abandonul, iar operația este repausul, căci el rămâne inactiv în operație", trad. J. Ancelet-Hustache, *Bienheureux Henri Suso, Œuvre complètes*, Ed. du Seuil, Paris, 1977, p. 456.

142. Cf. F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker* ..., p. 536, 28–537, 8.

143. Să ne amintim că Tempier condamnase teza filosofică prin care smerei era subordonată față de mărinimie *(magnanimitas)*. Cf. *supra* capitolul 6. În acea: problemă cf. L. Bianchi, *Il Vescovo e i filosofi* ..., pp. 162–163 (pentru surse – în spec prima dintre *Chestiunile morale* ale lui Siger din Brabant – și pentru bibliografie).

144. În aceeași epocă Dante apăra o concepție filosofică asupra smereniei, arătâı că însuși cuvântul *filosof* – nu „înțelept", ci „iubitor de înțelepciune" – este „nu vocabulă de aroganță, ci una de umilință". Cf. *Ospățul*, III, XI, 5–6.

145. Textele din Eckhart sunt citate după traducerea lui J. Ancelet-Hustach *Maître Eckhart, Traités* (Ed. du Seuil, Paris, 1971), *Sermons* 1–30 (Paris, 1974), *Sermo* 31–59 (Paris, 1978), *Sermons* 60–86 (Paris, 1979). Originalul german se află public în *Meister Eckhart, Die deutschen Werke, Hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinscha* Stuttgart, Kohlhammer, 1936–1976 (text îngrijit de către J. Quint).

146. Pe această temă, cf. R. Brague, „Le géocentrisme comme humiliation c l'homme", in *Herméneutique et ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, P.U.F., 199 pp. 203–223. Cf. de asemenea *Eckhart. Sur l'humilité*. Text francez și postfață de A. c Libera, Paris, Arfuyen, 1988.

147. Teoria *fluxului*, versiune peripatetică a „influenței astrelor", pe care aı văzut-o operând la Dante, fiind ea însăși heterodoxă, după cum am văzut, rezultă c Eckhart săvârșește aici o dublă greșeală.

148. Cf. Maître Eckhart, *Traités*, ed. cit., pp. 160–161.

149. Asupra acestui text, cf. A. Elmarani-Jamal, „De la multiplicité des modes d la prophétie chez Ibn Sinā", in J. Jolivet și R. Rashed *Études sur Avicenne*, Paris, Le Belles Lettres, 1984, pp. 137–138.

150. Eckhart pornește aici de la o distincție făcută de Albert cel Mare într „inteligența" separată, adică intelectul universal agent, și inelectul omului, formă unui corp, care, cu acest titlu, „nu este intelect prin esență, ci prin achiziție", adic prin „continuare" cu Intelectul agent separat (*De causis et processu universitatis*, II, 2 26, Borgnet, p. 518a). Însă el nu adoptă acest punct de plecare fără rezerve: omu nobil, *omul separat*, care se ridică deasupra naturii, încetează să mai fie „intelect prir

achiziţie" spre a deveni în har mai mult decât Intelectele prin esenţă. El ajunge până la Unu unic „în străfundul sufletului, unde străfundul lui Dumnezeu şi cel al sufletului sunt un singur străfund". Această „apoteoză", această deificare nu mai are nimic aristotelic: este teofania supremă despre care vorbeşte Ioan Scottus Eriugena atunci când scrie în *De divisione naturae*, I, 9, că: „Ex ipsa sapientiae Dei condescensione ad humana naturam per gratiam et exaltatione eiusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem fit theophania" (PL 122, 449B). *Inquantum homines per caritatem deiformes efficiuntur, sic sunt supra homines*, afirma Toma în QD *De caritate* (q. 1, a. 7): Eckhart pare să generalizeze această elevaţie la totalitatea naturii intelectuale.

151. Îngerii Revelaţiei, care aparţin ordinului Providenţei voluntare.

152. Îngerii filosofilor aparţinând ordinului Providenţei naturale: adică Inteligenţele. Asupra distincţiei între Providenţa naturală şi Providenţa voluntară, cf. A. de Libera, „Philosophie et théologie chez Albert le Grand et dans l'École dominicaine allemande", in *Die Kölner Universität im Mittelalter*, ed. cit., p. 142.

153. Cf. *Maître Eckhart*, Pr. 15, ed. cit., p. 142.

154. Despre Eckhart şi Suso, cf. R. Imbach, „Die deutsche Dominikanerschule: Drei Modelle einer Theologia mystica", in *Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studientagung Theologia mystica in Weingarten vom 7.–10. November* 1985, hg. M. Schmidt und D. R. Bauer (Mystik in Geschichte und Gegenwart, I/5), Stuttgart–Bad Cannstatt, 1987, pp. 157–172. Despre Tauler şi „după Eckhart", cf. L. Sturlese, „*Homo divinus*. Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg und die Probleme der nacheckhartschen Zeit", in *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg* 1984, hg. K. Ruh (Germanistiche Symposien, Berichtsbd. 7), Stuttgart, 1986, pp. 145–161; „Tauler im Kontext. Die philosophischen Vorausetzungen des *Seelengrundes* in der Lehre des deutschen Neuplatonikers Berthold von Moosburg", Beiträge z. Gesch. d. deutschen Sprache u. Literatur, Bd. 19, Heft 3, Tübingen, 1987, pp. 390–426.

155. Atitudinea lui Eckhart în privinţa „fiicelor" sale nu seamănă cu a lui Tauler care spune în *Predigt, Repleti sunt omnes Spiritu Sancto* (ed. J. A. Bizet, in *Mystiques allemands du XIV[e] siècle*, Paris, Aubier Montaigne, 1957, p. 279: „[...] so süllet ir reden von Gotte und von tugentlichem leben und nit disputieren von der Gotheit in ander wise nach der vernunft: das get uch nit an" [„Trebuie să vă limitaţi la a vorbi despre Dumnezeu şi despre viaţa virtuoasă, şi să nu disputaţi asupra dumnezeirii, oricum aţi face-o, după ordinea raţiunii. Asta nu vă revine vouă"]. Această rezervă aminteşte de prevederile condamnării beghinelor la Conciliul de la Viena, pe care le-am citat mai sus. Tauler se situează pe linia Conciliului, Eckhart nu.

156. M. Heidegger, *Questions III*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1966, p.177 şi 179. Explicaţia heideggeriană a sensului curent al lui *Gelassenheit* (iar nu accepţiunea sa personală) se situează în tradiţia biblică a lui *aequinimitas* – expresia „a-ţi păstra sufletul netulburat dinaintea lucrurilor", *aequo animo esse*, e folosită îndeosebi de Iacob, 5, 7. „Netulburarea sufletului" poate fi totuşi înţeleasă în două feluri: activ, ca acceptare fără patimă a adversităţii (*a lua* lucrurile aşa cum sunt); contemplativ, „a lăsa" lucrurile aşa cum sunt. Anumite formule ale lui Meister Eckhart asupra umilinţei „bazată pe neant şi care atinge culmea", „având drept obiect neantul" şi „primindu-şi fiinţa din neantul pe care îl are drept obiect atunci când nu ştie, nu vrea şi nu are" ar putea să pledeze, contrar părerii lui Heidegger, în favoarea apropierii dintre seninătatea heideggeriană şi

detaşarea eckhartiană. Într-adevăr, pentru Heidegger a ajunge la seninătate înseamnă, un anumit nivel (care nu „atinge încă adevărul esenţei sale"), a te desprinde de gândir reprezentativă şi a renunţa la voinţa raportată la orizont". Totuşi, această renunţare *purcede dintr-o voinţă*, nici măcar dintr-una în sensul de „voinţă dominată de un nu". N este, ca la Eckhart, o renunţare voluntară la voinţă, ci o non-voinţă în sensul strict „ceea ce rămâne cu totul străin voinţei". Distanţându-se de Eckhart, Heidegger pare încerce înainte de orice să evite asimilarea seninătăţii cu noţiunea schopenhaueriană „negare a voinţei de a trăi" (pp. 212–213). De aceea, pe parcurs, el defineşte „asimilar la Întinderea liberă" drept o „rezoluţie" *(Entschlossenheit)*, termen preluat din *Fiinţă şi tim* pe care îi interpretează ca „deschis" *(aufgeschlossen, erschlossen)*, ca „deschiderea căt Deschis", pe scurt, ca faptul „asumat de fiinţă de a se deschide pentru Deschidere" (p 213). Pentru anumiţi interpreţi, dimpotrivă, cele două etape ale „distanţării" (altfel spus cele două sensuri ale non-voinţei) sunt marcate la Eckhart şi consumate în *pura passi* „împlinirea abandonului total" (cf. A. Charles-Saget, „Αφαίρεσις şi «Gelassenheit», Heidegge et Plotin", in *Herméneutique et Ontologie* ..., pp. 337–338). Orice s-ar spune despr pertinenţa acestor comparaţii, trebuie să subliniem că, la Eckhart, *Gelassenheit* nu reprezint o simplă depăşire sau abandonare a lumii. Este deschiderea lumii către Dumnezeu – î străfundul sufletului; este, de asemenea, manifestarea faptului că lumea e deja deschis către Dumnezeu *acolo unde omul nu mai este el însuşi.*

157. *Intelectualii* ..., p. 149.

158. Cf. *Etica nicomahică*, II, 2, 1104b 24, altfel spus ceea ce Democrit numeşt „liniştea fericită a sufletului [...] graţie căreia sufletului îşi urmează calea ca o mar calmă, într-un echilibru perfect, nu se lasă tulburat de nici o temere, de nici o spaim superstiţioasă dinaintea zeilor şi de nici o pasiune, oricare ar fi aceasta".

159. J. Lancan, *Séminaire XX, Encore*, Paris, Ed. du Seuil, 1975, p. 100.

160. Cf. A. Charles-Saget, «Αφαίρεσις» et „Gelassenheit" ...», p. 339. După A. Charles-Saget, limbajul eckhartian al renunţării şi al lui *Gelassenheit* poate fi apropia de ἀφαίρεσις plotiniană, acel „Abandonează totul!", „Ἄφελε πάντα!" al *Enneadelor* – exigenţă de reducere ce se transmite până la *Lichtung* a lui Heidegger, şi care ordonă *Scheidet, scheidet ab gar* („Desprinde-te! Desprinde-te cu adevărat!") prin care o beghină necunoscută a dat formă intenţiei lui Meister Eckhart.

161. Cf. *Angelus Silesius, Pèlerin chérubinique, Cherubinischer Wandersmann*, I, 289 ş 290, trad. H. Plard, Paris, Aubier – Montaigne, 1946, p. 107 : *„Fără temei*. Trandafiru este fără temei, el înfloreşte fiindcă înfloreşte, nu-şi acordă atenţie, nu se întreabă dacă e văzut" ; „Lasă-l pe Dumnezeu să se îngrijească de toate. Cine împodobeşte crinii? Cine hrăneşte narcisele? Şi-atunci, creştine, de ce să te frământi pentru tine?"

162. *Pèlerin chérubinique*, I, 98, trad. cit. p. 77.

163. Această teză a făcut obiectul mai multor discuţii. Cf., pentru cele mai recente, A. de Libera, „Retour de la philosophie médiévale?", *Le débat*, 72 (1992), pp. 242–260 ; Cl. Panaccio, „De la reconstruction en histoire de la philosophie", in *La philosophie et son histoire*, G. Boss, Zürich, Ed. du Grand Midi, 1994, pp. 173–195 [cu pp. 293–312 : „Discussion de la conférence de Claude Panaccio"] ; P. Engel, „La philosophie peut-elle échapper à l'histoire?", in J. Boutier şi D. Julia *Pessés recomposés*, Paris, Ed. Autrement, 1995, pp. 96–111 ; K. Flasch, „Wie schreibt man Geschichte der mittelalterlichen Philosophie? Zur Debatte zwischen Claude Panaccio und Alain de Libera über den philosophischen Wert der philosophiehistorischen Forschung", *Medioevo*, XX, (1994), pp. 1–29.

CUPRINS

ISBN 973-9244-82-3

Consilier editorial : **ION NICOLAE ANGHEL**
Redactor : **CLAUDIU T. ARIEŞAN**
Coperta : **CĂTĂLIN POPA**

Bun de tipar : 05.05.2000
Apărut : 2000
Coli de tipar : 19,5

Tiparul executat sub c-da 33/2000,
la Imprimeria de Vest – Oradea,
Str. Mareşal Ion Antonescu, nr. 105,
ROMÂNIA.



• Actualitatea Evului Mediu și „noul medievism“ • Moștenirea uitată • Irak, pământul contrastelor • Orient și Occident • Istoria unei aculturații • Mitul dublului adevăr: Boethius din Dacia și Rabbi Moïse • Averroismul imposibil sau teatrul ambiguului • Filosofi și intelectuali • Reabilitarea teologiei • Pedepsirea filosofului • Sex și timp liber • Când Parisul condamnă • Teologia desfrâului sau morala individului • Abstinență și moderație: anestezia generală • Filosoful virgin sau frica de Xantipa • „Otium“-ul intelectualilor • Filosoful și astrele • Inteligențele și radiația • Sperma și stelele • Experiența gândirii • Metafizica fluxului și teologia harului • Locuirea interioară • Dante și Eckhart • Seninătate și abandon: de la Heidegger la Silesius •



editura amarcord

ISBN 973-9244-82-3